MAEȘTRI SPIRITUALI

SPINOZA

ROGER SCRUTON





HUMANITAS

ROGER SCRUTON (n. 1944) a fost pînă în 1990 profesor de estetică la Birkbeck College, Londra, iar ulterior profesor de filozofie la Boston University, Massachusetts. Locuiește la Wiltshire, Anglia, și se ocupă în exclusivitate cu scrisul. Dintre cele peste douăzeci de volume publicate, cităm *Kant* și *A Dictionary of Political Thought* (ambele în pregătire la Editura Humanitas), *The Politics of Culture, Sexual Desire* și *An Intelligent Person's Guide to Philosophy.*

ROGER SCRUTON

Spinoza

Traducere din engleză de
DIANA ARGHIRESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0705-9

Prefață

Măreția și originalitatea lui Spinoza se ascund în spatele unui stil abstract, impasibil și deseori impenetrabil. Puțini sînt cei care i-au înțeles argumentele în întregime; și mai puțini cei care au recunoscut continua lor semnificație morală. Am prezentat aici doar un rezumat, și sînt perfect conștient de nedreptatea făcută, nu numai lui Spinoza, ci și cercetătorilor răbdători care s-au luptat cu accepțiunile lui. Primul lucru pe care l-am urmărit a fost conturarea acestui sistem complex de gîndire într-un limbaj cît mai simplu. Chiar și așa, mi-a fost cu neputință să fac accesibilă în întregime teoria spinoziană despre substanță; de aceea capitolul 3 se cuvine citit de două ori pentru o deplină înțelegere.

Mi-au fost de folos mulți studenți și prieteni, în particular David Murray, a cărui erudiție m-a salvat de numeroase erori de interpretare. Lucrarea nepublicată a Joannei North mi-a sugerat posibilități de traducere pentru cele mai dificile noțiuni ale lui Spinoza în termeni inteligibili și interesanți pentru cititorul modern. Îi sînt recunoscător, nu numai pentru șansa de a-i fi citit și discutat lucrarea, ci, de asemenea, pentru criticile detaliate aduse lucrării mele.

Joanna North nu se face vinovată de neajunsurile acestei cărți, dar a contribuit în mare măsură la posibilele ei virtuți, în cazul în care acestea există.

Londra, septembrie 1985

Listă de abrevieri

S-au folosit următoarele abrevieri cu privire la principalele lucrări ale lui Spinoza:

C *Corespondență*
E *Etica**
I *Tratatul despre îndreptarea intelectului** („Tractatus de intellectu emendatione“)
M *Cugetări metafizice* (Anexă la *Principiile filozofiei carteziene*)
P *Tratatul politic* („Tractatus politicus“)
S *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea lui*
T *Tratatul teologico-politic** („Tractatus theologico-politicus“)

Ori de cîte ori a fost necesar, am folosit propriile mele traduceri. La sfîrșitul volumului se află un Glosar cu terminologia spinoziană de bază, citînd variantele de traducere folosite în text.

---

* O bună parte din citate sînt reproduse din traducerile publicate — v. *Bibliografie*, pp. 152–153 (*n. tr.*).

1
Viață și personalitate

Benedict (Baruch) de Spinoza (1632–1677) a trăit în Olanda, într-o perioadă în care descoperirile științifice, diviziunile religioase și schimbările politice profunde revoluționaseră natura și modul de receptare al filozofiei. Deși participa cu ardoare la disputele intelectuale contemporane, filozofia era, pentru Spinoza, nu o armă, ci un mod de viață, un ordin sacru ai cărui slujitori erau transpuși într-o stare de binecuvîntare supremă și stabilă. Fiecare ordin necesită însă un sacrificiu, iar cel cerut de filozofie — adoptarea adevărului ca stăpîn și țel al cuiva — nu este nici ușor de asumat, nici lesne de înțeles de aceia care îl refuză. Pentru majoritatea oamenilor, filozoful poate părea un sabotor spiritual, răsturnător al ordinii lucrurilor stabilite conform legii și apologet al diavolului. Așa a părut Spinoza contemporanilor; și mulți ani după moartea lui a fost privit ca cel mai mare eretic al secolului al XVII-lea.

Strămoșii lui Spinoza fuseseră evrei spanioli, stabiliți în secolul al XVI-lea la granița dintre Spania și Portugalia, unde întrețineau un comerț înfloritor. Trăiau de cîteva secole în relativă siguranță în Peninsula Iberică sub protecția prinților musulmani, amestecîndu-se pe față cu vecinii islamici. Teologii

și erudiții lor își uniseră forțele pentru revigorarea filozofiei aristotelice, iar unul dintre aceștia — Moses ben Maimon (Maimonides, 1135–1204) — a exercitat o vastă influență, nu numai asupra iudaismului, ci și asupra islamismului și creștinismului. Într-adevăr, Maimonides a contribuit cel mai mult la așezarea teologiei medievale pe făgașul ei aristotelic — fapt care va duce în cele din urmă la acel straniu și rigid teism al lui Spinoza, pe care mulți l-au denunțat ca ateism.

Cînd regatul Granadei a fost cucerit de Ferdinand și Isabella, și cînd arabii au fost în cele din urmă alungați din peninsulă, a început o epocă de răzbunări. Dușmanii lui Cristos erau pedepsiți acum asiduu pentru crimele de care nu fuseseră pînă atunci conștienți. Pentru a se salva de Inchiziție, evreii au fost obligați fie să se convertească, fie să emigreze; dar mulțimea convertiților, cunoscuți sub numele popular de *marranos*, ducea o existență mizerabilă sub ochiul vigilent al unei Inchiziții care n-a crezut niciodată în întregime în sinceritatea unei convertiri pe care o forțase. (Uneori se crede că termenul *marrano* provine din sentința obscură din I Corinteni 16:22: „Cel ce nu iubește pe Domnul să fie anatema! Maran atha!“ Ar putea, de asemenea, să fie o corupere din *morisco* — „maur“. Oricum, înțelesul comun al cuvîntului în spaniolă este „porc“.)

În monarhia spaniolă, combinația intolerabilă între tirania spirituală și aroganța de secole a provocat în cele din urmă revolta ce va însemna începutul declinului. Datorită revoltei disperate a unui

grup restrîns de subiecți, a răsărit în Olanda o federație nouă, care promitea să fie la fel de liberă și de tolerantă ca principatele arabe ale Spaniei. În primăvara lui 1593, un mic grup de *marranos* a părăsit în taină Portugalia pe mare, atras de decretul de toleranță dat în 1579 de Uniunea de la Utrecht, cînd cele șapte provincii de nord, unindu-se împotriva suveranului spaniol, au cerut protecția marelui Wilhelm I de Orania (Wilhelm Taciturnul). Oprindu-se la Emden, acești *marranos* au fost sfătuiți de evreii germani din Frieslandul de Est să se îndrepte spre Amsterdam. Au revenit imediat la credința strămoșilor pe care Inchiziția, în ciuda celor mai ingenioase metode, nu izbutise să o eradicheze.

Cauzele revoltei din Olanda erau multe, dar cea mai importantă dintre ele a fost răspîndirea Reformei și dorința de a obține suficientă libertate de credință permițînd astfel bisericilor reformate să existe și congregațiilor lor să trăiască și să prospere. Războiul cu Spania a continuat cu intermitențe pînă la pacea de la Munster din 1648; între timp, această nouă federație neobișnuită și-a consolidat granițele și a început să prospere. Cunoscută retroactiv sub numele de Republica Olandeză, ea era în realitate o asociație liberă de orașe medievale, reprezentată de „Stările Generale", o adunare a cărei responsabilitate nu a fost niciodată definită precis ori legal. În fruntea acestor Stări Generale, și numit de ele, se afla un guvernator (*stathouder*). În parte din gratitudine, în parte de dragul avantajelor și al continuității, această funcție fusese conferită casei de Orania. Provinciile din sud rămăseseră loiale co-

roanei spaniole și își păstraseră religia romano-catolică; astfel, în anii de după asasinarea lui Wilhelm, cînd urmașii lui și-au exercitat pe rînd puterea în funcția de guvernator, pericolul spaniol asupra provinciilor din nord a fost perceput în popor ca fiind de ordin religios. Catolicismul era noul dușman, și, oricît de mare ar fi fost toleranța religioasă pe care o propovăduise Wilhelm, a devenit curînd clar că ea nu-i viza și pe catolici — care s-au găsit într-o situație asemănătoare cu acei *marranos* din Spania.

În plus, cum Biserica calvină s-a instituit în Nord ca autoritate religioasă supremă, și ea reprezenta un anumit pericol spiritual. Doctrina predestinării a devenit rapid o dogmă, și — asemeni oricărei credințe pe care se fundează un sistem social și politic — a trebuit să fie protejată de asaltul necredincioșilor. Urmașii lui Arminius, profesor de teologie la Leiden, au refuzat să accepte pasajele din doctrina calvină care păreau să se împotrivească rațiunii și au emis în 1610 un „Protest" care conținea opiniile lor disidente, cerînd Stărilor Generale să sprijine libertatea cultelor și a opiniilor care fuseseră garantate la Utrecht. Guvernatorul, prințul Mauriciu de Orania, s-a declarat împotriva protestanților, astfel că cei care se pronunțaseră pentru libertate religioasă au început să simtă represaliile puterii instituite. În conflictul care a urmat și ca urmare a instigării lui Mauriciu, cel mai mare gînditor olandez al timpului, juristul Hugo Grotius, a fost condamnat la închisoare pe viață, de care a scăpat doar prin exil. Iar în 1619, Sinodul de la Dort a definit Biserica olandeză o „comunitate de aleși", instituind în felul acesta cal-

vinismul ortodox ca religie oficială a Republicii, și autorizînd eliberarea universităților și a altor așezăminte de orice influență.

Cu toate acestea, noua Biserică era incapabilă să suprime ideile care o deranjau: în parte, din cauza structurii liberale a Republicii — în care puterea nedefinită a Stărilor Generale nu s-a putut uni cu puterea deținută de guvernator într-o unică autoritate tiranică —, și în parte datorită moștenirii de la Utrecht, cu idealul său declarat de guvern exclusiv laic, în care spiritul toleranței a continuat să trăiască. Protestanților care au dorit să stea deoparte li s-a îngăduit să trăiască relativ în pace. În același timp a înflorit în jurul lor o la fel de remarcabilă sfidare a spiritului calvin, foarte interesantă pentru noi: arta și cultura Olandei, în care relația omului cu lumea obiectelor și cu propria lui existență fizică a devenit subiectul unei interogații spirituale profunde.

În această nouă ordine extraordinară au sosit *marranos*, primiți la început cu căldură ca victime ale cruzimii spaniole. În 1598 li s-a permis să-și construiască o sinagogă, iar în 1615 Stările Generale au fomulat un decret precis cu privire la admiterea și guvernarea evreilor. După aceea, comunitatea evreiască a început să prospere, fiind considerată mai puțin amenințătoare pentru religia oficială decît sectele disidente care se intitulaseră creștine și care totuși admiteau că nu fuseseră alese pentru mîntuire (lucru considerat adevărat de ambele părți).

Așa cum se întîmplă de obicei în comunitățile aflate în exil, evreii din Amsterdam aveau o grijă exagerată pentru identitatea lor, menținînd un edict

sever de vigilență împotriva acelora care ar fi pervertit credința păstrată cu atît de multă suferință. Se așteptau din partea nou-veniților dovezi convingătoare cu privire la credința lor. Nu era suficient ca acești *marranos* să se lepede de obiceiurile unui creștinism impus. Era necesar să fie reinstruiți în legea mozaică și în datinile evreiești de rabinii așkenazi din Amsterdam, foarte suspicioși față de tradițiile sefarde din Spania. Astfel, frica de erezie a rabinilor a scos în evidență frica resimțită de Biserica calvină față de cei care puneau în discuție doctrinele interpretabile; iar aceasta a fost mai departe accentuată în morala și comportarea papistașilor față de nou-veniți și în ocazionalele manifestări scandaloase de necredință. Comunitatea evreiască a fost zguduită mai ales de bufoneriile unui anume Uriel da Costa, care, mai mult dintr-o instabilitate mentală decît din principiu, s-a răsculat împotriva învățăturilor formaliste ale sinagogii, a fost excomunicat de două ori și iertat de două ori după o umilitoare penitență; în cele din urmă s-a împușcat, dezgustat de o lume care îngăduise atît de multă nepăsare față de o creatură născută pentru lucrări înalte. Amintirea acestui scandal a contribuit la panica religioasă datorită căreia comunitatea evreiască îl va expulza pe cel mai mare geniu care crescuse în sînul ei, socotindu-l nedemn de protecție. Tatăl lui Spinoza, Michael, venise probabil în copilărie la Amsterdam, înainte de înființarea și recunoașterea deplină a coloniei evreiești. Negustor de succes, avînd relații prielnice, a ajuns rapid într-o poziție influentă, devenind custodele sinagogii și al școlii evreiești din

Amsterdam. Cu toate acestea, viața lui a fost plină de supărări: și-a îngropat trei neveste, și, din cei șase copii, numai doi, Baruch și sora lui vitregă, Rebeka, au supraviețuit ajungînd la maturitate.

Baruch de Spinoza s-a născut la 24 noiembrie 1632; a absolvit școala evreiască și cursurile sinagogii, unde a studiat de copil ebraica și lucrările teologilor evrei și arabi. Printre primii profesori se numără Marele Rabin ortodox al Amsterdamului, Saul Morteira, și rabinul liberal Manasse ben Israel, un om cu știință vastă și cu preocupări laice, prieten cu Vossius, Grotius și Rembrandt, care va juca un rol principal în promovarea reprimirii evreilor în Anglia. (Datorită acestui fapt, Manasse va deveni ținta unei polemici din partea puritanului Prynne, care, în ciuda dezgustului său sincer față de evrei și tirani, nu reușise să înțeleagă de ce evreii erau acuzați de uciderea copiilor creștini numai cînd tiranii aveau nevoie de bani.) Fără îndoială că datorită influenței lui Manasse, Spinoza începe să se identifice cu laica și interesanta cultură a Olandei.

Tatăl lui Spinoza spera ca fiul lui să devină rabin, și i-a creat toate condițiile educaționale compatibile cu principiile mozaice ortodoxe. La vîrsta de 20 de ani, Spinoza a început să studieze cu profesorul Frances van den Enden, care l-a introdus în filozofia scolastică. Spinoza se va inspira mult din ea în terminologia *Eticii*. Van den Enden i-a insuflat entuziasmul pentru știința modernă, și fără îndoială că a discutat cu el despre noua filozofie a lui Descartes. Contactul cu gîndirea laică și creștină a sporit nemulțumirea lui Spinoza față de interpretările biblice

pe care le primise de la rabini; ca atare, s-a îndreptat cu înverșunare asupra studiului științelor naturii și periculoasei limbi latine în care se exprimase cu atîta farmec multă erezie și blasfemie.

Libertatea de gîndire crescîndă l-a determinat pe Spinoza să țină partea creștinilor neadmiși oficial în Olanda, în particular a colegianților, sectă anticlericală de protestanți, și a menoniților, care luaseră ființă cu un secol în urmă, dar se apropiaseră foarte mult de mișcarea protestantă. Stilul lor simplu de viață și toleranța deveniseră arhetipul moral pe care Spinoza avea să-l apere în scrierile sale. Legătura lui cu aceste secte i-a atras circumspecția sinagogii, tensiunea ajungînd la maximum în momentul în care sora lui, Rebeka, a încercat să-i blocheze partea de moștenire ce-i revenise după moartea tatălui, în 1654. Se povestește că Spinoza a mers cu sora lui la tribunal, și-a exprimat pretențiile, și apoi a renunțat senin la ele și la loialitatea pe care o mai avea față de o comunitate ale cărei valori nu le împărtășea. Și-a luat numele de Benedict, s-a dus să locuiască cu Van den Enden și a început să predea la școala acestuia devenind din ce în ce mai angrenat în preocupările intelectuale ale gînditorilor laici și creștini cu care se asociase.

Școala lui Van den Enden avea de-acum faima de centru al gîndirii libere în Amsterdam, și, pe la 1656, viața lui Spinoza ajunsese un scandal atît de mare pentru comunitatea evreiască, încît nu mai putea fi îndurat. J.M. Lucas, un prieten al lui Spinoza care-i va scrie biografia, ne povestește că, în acel timp, doi cunoscuți de la sinagogă au venit să-l

interogheze pe filozof în legătură cu opiniile lui religioase. Se pare că el a susținut nu numai că Dumnezeu are corp, dar și că nu se poate aduce nici o dovadă din Scripturi care să ducă la o opinie contrară. Cei doi au plecat supărați, și, după o altă poveste, înfrumusețată de Bayle, Spinoza ar fi fost de cîteva ori atacat pe treptele sinagogii. Se mai spune că a păstrat și după aceea pelerina care fusese sfîșiată de pumnalele agresorilor.

Comunitatea evreiască trăia într-o tensiune considerabilă, datorată în parte unui influx subit și nepopular de evrei polonezi care scăpaseră de invaziile moscovite și cazace din Polonia. Cu toate acestea, se poate spune că rabinii au reacționat exagerat la stilul de viață excentric al lui Spinoza, cauza iudaică putînd fi mai bine servită dacă s-ar fi ignorat o persoană nedispusă în chip natural să atragă atenția asupra disidenței sale. Cu sau fără înțelegere, rabinii l-au convocat pe Spinoza și l-au acuzat de erezie, obligîndu-l în van să se căiască. După o perioadă de excomunicare de 30 de zile, Spinoza a fost judecat ca incorigibil; în 27 iulie 1656 a fost în cele din urmă izgonit din sinagogă și anatemizat „cu anatema cu care Iosua anatemizase cetatea Ierihonului“, adică:

> ... blestemat să fie ziua, blestemat să fie noaptea; blestemat să fie la culcare, și blestemat la sculare; blestemat la plecarea de-acasă și blestemat la întoarcere; Dumnezeu să nu-l ierte; mînia și furia Domnului va fi aprinsă asupra acestui om, și va revărsa asupra lui toate blestemele din Cartea Legii; și Dumnezeu va distruge numele lui de sub ceruri, și, spre

ruina lui, Domnul îl va șterge din toate triburile lui Israel, cu toate blestemele cerului care sînt scrise în Cartea Legii; tu, care te desparți de Domnul Dumnezeu, să ajungi această zi!

Ordonăm ca nimeni să nu comunice cu el verbal sau în scris, nici să-i facă vreo favoare, nici să stea sub același acoperiș cu el; să se țină departe de el și să nu citească nimic compus sau scris de el.

La care Spinoza se spune că ar fi replicat: „Foarte bine; aceasta nu mă forțează să fac ceva cu care nu sînt de acord fiindcă mi-ar fi frică de scandal." Oricum, Spinoza nu intrase cu bucurie în acest conflict. Dimpotrivă, după excomunicare, a adresat bătrînilor sinagogii o *Apologie* (scrisă în spaniolă), în care își apăra părerile sale de evreu ortodox și-i condamna pe rabini că l-au acuzat de „practici oribile și alte enormități" numai fiindcă neglijase ritualurile ceremoniale. Din păcate, nici o copie din această apologie nu s-a păstrat, deși conținutul ei a fost mai tîrziu inclus probabil în *Tratatul teologico-politic*.

Autoritățile civile, răspunzînd apelurilor clerului calvin și rabinilor a căror împuternicire fusese ofensată de existența unui liber-cugetător în sinagogă, l-au alungat pe Spinoza pentru un timp din Amsterdam. După o scurtă vacanță în satul Ouwerkerk, s-a întors în oraș, și pînă în 1660 și-a cîștigat existența dînd lecții particulare de filozofie carteziană și șlefuind lentile. În această perioadă, Spinoza a scris *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea lui*, din care supraviețuiesc două traduceri olandeze, descoperite pe la 1810. Această lucrare

conține elementele principale ale filozofiei de mai tîrziu a lui Spinoza — însă în formă necizelată.

În 1660 Spinoza se mută în liniștitul sat Rijnsburg, lîngă Leiden, unde colegianții își stabiliseră cartierul general. Reputația lui de om învățat se răspîndise, și primea vizite și scrisori de la oameni interesați, dornici să discute cu el problemele filozofice și științifice care tulburau mintea și inima Europei. Unul dintre aceștia era Henry Oldenburg (? 1615–1677), teolog diplomat învățat, care avea să devină primul secretar al nou formatei Societăți Regale din Londra și a cărui corespondență cu Spinoza este una dintre cele mai prețioase surse pentru cel care îi studiază filozofia. La Rijnsburg, Spinoza a scris în latină prima parte a unei lucrări despre metafizica lui Descartes intitulată *Principiile filozofiei carteziene*, și a început să lucreze la capodopera sa, la *Etică* (scrisă de asemenea în latină). În 1663 a părăsit Rijnsburgul pentru Voorburg, trecînd prin Amsterdam, unde prietenii l-au convins să termine lucrarea despre Descartes și să o publice împreună cu o anexă privind propriile lui „cugetări metafizice“. Spinoza a terminat această lucrare în două săptămîni, o asemenea rapiditate dovedind nu graba autorului, ci absoluta lui familiaritate cu sistemul ale cărui idei principale căutase să le expună. Prietenul lui Spinoza, Lodewijk Meyer (1630–1681), a adăugat o prefață în care informa cititorul, la cererea autorului, că Spinoza nu este de acord cu toate demonstrațiile carteziene. A fost singura carte publicată de Spinoza sub nume propriu: astăzi e neglijată pe nedrept, cu toate că la timpul respectiv s-a

bucurat de înaltă considerație din partea învățaților, cei mai mulți fiind discipolii sistemului cartezian, și mulți dintre aceștia fiind foarte surprinși văzînd sistemul expus geometric și defectele lui dezvăluite.

La Voorburg, Spinoza a continuat să lucreze la *Etică* și să corespondeze cu oameni de știință, filozofi și teologi. L-a cunoscut pe Christian Huygens, fondatorul opticii moderne, pe Johan Hudde, primarul Amsterdamului, și probabil, prin Hudde, pe Jan de Witt, luminatul om de stat care deținea funcția de Mare Protector (*raadpensionaris*) al Olandei. După mulți cercetători, această funcție fusese învestită cu mai multă putere executivă decît era cea a guvernatorului sau a Stărilor Generale. Jan de Witt era un apărător energic al principiilor de toleranță și de exprimare liberă pe care fusese fondată Republica Olandeză, și, de asemenea, un apărător subtil și eficace al intereselor Olandei datorită funcției sale prin care dirija relațiile externe.

În perioada 1652–1654, Olanda a fost în război cu Anglia, parte datorită tensiunilor generate de Actul de Navigație, prin care marina olandeză era hărțuită și blocată, iar comerțul și pescuitul (de care republica era dependentă în ceea ce privește mijloacele de existență) erau afectate serios. Jan de Witt a fost mediatorul acestei neînțelegeri. Totuși, el n-a reușit să obțină decît acceptul Stărilor în ceea ce privește cererea lui Cromwell ca tînărul prinț de Orania (nepotul lui Wilhelm I) să nu preia conducerea forțelor militare olandeze. Acest fapt a adîncit conflictul care existase întotdeauna între guvernator și Stări. Jan de Witt, considerat de guvernator un apă-

rător prea sincer al libertății religioase, începuse să fie suspectat de partidul orangist.

Așa cum s-a întîmplat deseori în Olanda, creșterea tensiunii politice și-a găsit expresia în controversele cu privire la natura statului și în eventuala dorință de libertate a cultelor și a opiniei. Prietenia lui Spinoza cu De Witt l-a determinat pe filozof să ia parte la dispută, și *Tratatul teologico-politic* care a rezultat, publicat anonim în 1670, conținea o apărare susținută a guvernării laice și constituționale. Sir Frederick Pollock afirmă că „tonul și forma tratatului sînt conciliante, dar e tipul de conciliere arbitrară care exasperează". Identitatea autorului n-a putut fi păstrată secretă multă vreme, iar această lucrare, care pleda pentru toleranță, înțelegere și rezolvare pașnică, atrăgea asupra lui Spinoza apostrofările beligerante ale tuturor acelora care riscau (așa credeau ei) să piardă prin asemenea politici primejdioase. Dușmanii lui De Witt au descris *Tratatul* ca „plăsmuit în iad de un evreu renegat și de diavol, și publicat cu buna știință a lui Jan de Witt". Lucrarea a fost condamnată de Sinodul Bisericii reformate în 1673, acest fapt fiind anunțat oficial în 1674.

În 1670 Spinoza s-a mutat la Haga, unde trăia dintr-o mică alocație de 500 de florini pe an, constînd într-o pensie modestă acordată anual de Jan de Witt și o rentă de la fratele prietenului său decedat, Simon de Vries. (De Vries dorise să-l lase moștenitor pe Spinoza, dar fusese convins să renunțe în favoarea familiei lui De Vries de pledoaria cinstită a lui Spinoza.) În următorii cinci ani a continuat să lucreze

la *Etică*, a scris o gramatică neterminată a limbii ebraice și a început *Tratatul politic*. A scris de asemenea două eseuri științifice — „Despre curcubeu“ și „Despre calculul probabilităților“ — și a început o traducere a Bibliei în olandeză (fragmente neterminate pe care le-a distrus). Venitul modest și preocupările îl rețineau în casă, unde rămînea uneori și cîte trei luni fără să iasă afară. În 1665, Olanda se afla din nou în război cu Anglia. Jan de Witt a reușit să oprească măcelul făurind în 1668 tripla alianță dintre Olanda, Anglia și Suedia. În 1671, totuși, Carol al II-lea al Angliei și-a unit forțele cu Ludovic al XIV-lea al Franței împotriva olandezilor; războiul s-a declanșat în 1672, iar trupele franceze, numărînd 120 000 de soldați, au intrat în Olanda. Mulțimea, în panică și bine manipulată, a pus dezastrul pe seama lui De Witt, privind casa de Orania ca pe conducătorul firesc — așa cum se întîmplă întotdeauna în timp de criză. Orangiștii n-au făcut nimic ca să curme zvonurile despre trădarea Marelui Protector. În 20 august 1672 De Witt și fratele lui au fost prinși la Haga de o mulțime furioasă și omorîți în bătaie.

Se spune că Spinoza, auzind despre acest act de violență, a descris scena crimei într-o notificare intitulată *Ultimi barbari*. E posibil ca mulțimea să fi înțeles dedicația; în orice caz, izbucnirea neobișnuită a lui Spinoza a fost potolită de Van der Spyck, pictorul în casa căruia locuia. Spinoza avea să devină mai tîrziu obiectul aceleiași furii oarbe datorită căreia protectorul său își pierduse viața. În 1677 și-a asumat misiunea de pace cu armata franceză aflată la Utrecht, fiind invitat în numele Marelui Condé de

colonelul Stoupe. Se pare că misiunea lui Spinoza fusese aprobată de autoritățile olandeze. Totuși, întorcîndu-se de la Utrecht, după săptămîni de așteptare în van, Spinoza a fost privit cu mare suspiciune. La acuzațiile de eretic și ateu se adăuga acum cea de spion, iar proprietarul se temea că gloata înfuriată îi va asedia casa. Spinoza l-a consolat cu aceste cuvinte:

> Îți faci griji degeaba din pricina mea; eu pot să mă justific cu ușurință; în țară sînt destui oameni și conducători care cunosc foarte bine motivele călătoriei mele. Dar orice s-ar întîmpla, de îndată ce mulțimea face cel mai mic zgomot la ușa ta, ies afară și mă duc direct la ei, deși s-ar putea să procedeze cu mine așa cum au făcut cu nefericiții frați De Witt. Eu sînt un bun republican, și n-am avut niciodată alt țel decît onoarea și bunăstarea statului.

În timpul misiunii sale la francezi, lui Spinoza i s-a cerut să dedice o carte lui Ludovic al XIV-lea, ca răsplată pentru găzduirea regească. A refuzat cu politețe. În același an a primit o ofertă mai onorabilă: de data aceasta catedra de profesor la Universitatea din Heidelberg. Invitația venea din partea prințului Carol-Ludwig, Principe Elector al Palatinatului, și a ajuns la Spinoza în următorii termeni: „Veți avea cea mai mare libertate în predarea filozofiei, pe care prințul este încredințat că nu o veți folosi în scopul tulburării religiei oficiale." Spinoza a răspuns că nu putea fi de acord cu o asemenea clauză care impunea limite nedefinite libertății intelectuale. „Disputele religioase", a adăugat, „nu

izbucnesc într-atît dintr-un zel religios, ardent, cît din diversele dispoziții ale oamenilor și din plăcerea contradicției, care-i determină în general să condamne și să denatureze orice afirmație, oricît de multă dreptate ar avea ea. Am experimentat aceste consecințe dintr-o pozițe particulară și izolată; cît de mult va trebui să mă tem de ele după ce voi ocupa această funcție de onoare" (*C* XLVIII). Așadar, Spinoza a refuzat oferta, și a rămas în recluziune discretă la Haga.

De acolo a continuat să corespondeze cu cîțiva distinși contemporani, printre care tînărul om de știință Von Tschirnhaus, conte în Boemia, care călătorise mult cu scopul de a se instrui. Scrisorile lui Tschirnhaus conțin cele mai importante obiecții făcute *Eticii* lui Spinoza, carte care circula în manuscris, stîrnind un viu interes în rîndul lumii intelectuale. Prin Tschirnhaus, Spinoza a făcut cunoștință cu Leibniz, care îi cunoștea unele scrieri. Scrisorile dintre cei doi filozofi erau cordiale, deși Spinoza nu avusese încredere de la început în Leibniz, iar acesta, la rîndul său, se referea în particular la Spinoza ca la „un evreu excomunicat din sinagogă din cauza opiniilor lui monstruoase". Cum presupunerile pe care se întemeiază cele două sisteme ale lor sînt foarte asemănătoare, nu e probabil surprinzător ca cei doi filozofi — ale căror concluzii sînt complet opuse — să se fi tratat reciproc cu anumită prudență.

Mai mulți prieteni sperau ca Spinoza să-și publice *Etica*. Într-o scrisoare către Oldenburg, filozoful

explica motivele pentru care a retras cartea de sub tipar:

> M-am dus la Amsterdam cu scopul de a publica lucrarea pe care ți-o menționasem. În timp ce purtam discuții, s-a răspîndit zvonul că aș avea sub tipar o carte despre Dumnezeu, în care mă străduiam să arăt că Dumnezeu nu există. Astfel, anumiți teologi, autorii zvonului probabil, au folosit ocazia ca să se plîngă de mine prințului și magistraților; mai mult decît atît, cartezienii cei nătîngi, fiind suspectați că mă susțin, se străduiau să șteargă această ponegrire insultîndu-mi peste tot opiniile și scrierile – lucru pe care îl continuă. Cînd am aflat aceasta de la oameni demni de încredere, care m-au mai asigurat că teologii mă pîndeau peste tot, am hotărît să suspend publicarea pînă cînd voi vedea încotro merg lucrurile.
>
> (*C* LXVIII)

În orice caz, lucrurile s-au înrăutățit, și Spinoza a renunțat la ideea de a-și publica *Etica*, socotind că „norul“ de ostilitate care s-ar crea ar putea ascunde adevăratul înțeles al demonstrațiilor chiar celor mai moderate minți. Între timp, cartea a fost citită cu atenție, și exista cel puțin un club cu scopul precis de a-i analiza demonstrațiile.

Sănătatea lui Spinoza a început să se înrăutățească în 1676. De cîtva timp suferea de o tuberculoză care se agravase fără îndoială deoarece lucra la șlefuitul lentilelor. Totuși a rămas activ, fără să se plîngă. Numai către sfîrșit a făcut cunoscută lumii iminența morții. Sîmbătă, 20 februarie 1677, Spinoza a trimis după prietenul său, doctorul G.H. Schuller. A petrecut apoi după-amiaza conform obiceiului,

cu familia gazdei, și s-a dus devreme la culcare. Schuller l-a găsit duminică într-o dispoziție mai bună; după-amiază, familia Van der Spyck a plecat la slujbă la biserica luterană, și au aflat la întoarcere că Spinoza se stinsese la ora trei. A fost înmormîntat în cimitirul Nieuwe Kerk pe Spui, după cîte s-ar părea într-un mormînt închiriat. Se spune că șase trăsuri au participat la înmormîntare, și că mulți cetățeni de seamă au venit să-i aducă un ultim omagiu. Piatra funerară care marchează mormîntul lui Spinoza mai există, cu toate că mormîntul a fost probabil închiriat ulterior și oasele filozofului mutate de acolo.

La puțin timp după moartea lui Spinoza, prietenul lui, Colerus, care avea să devină pastor luteran la Haga, i-a scris biografia. Aflăm de simplicitatea și naturalețea personalității și vieții lui Spinoza precum și înalta stimă de care se bucura din partea cunoscuților și prietenilor. Izolarea în care trăise îi fusese impusă de munca intensă și disciplina intelectuală, iar modestia lui oglindea mai degrabă independența spiritului decît micime sau preocupare de sine. Forța sentimentelor sociale și tratarea aristotelică a prieteniei drept un bun omenesc necesar transpar deseori în *Etică*. Cei doi biografi — Colerus și J.M. Lucas, care l-au cunoscut bine și l-au prețuit mult — atestă farmecul său personal, noblețea concepțiilor și firea afectuoasă. Mărturia lor este confirmată chiar de cuvintele lui Spinoza într-o scrisoare:

> În ceea ce mă privește, apreciez mai presus de toate lucrurile care nu depind de mine, mîinile strînse prietenește între oamenii iubitori de adevăr. Cred că nimic

> pe lume, dintre lucrurile care nu depind de noi, nu aduce mai multă pace decît posibilitatea unor relații călduroase cu astfel de oameni; este tot atît de imposibil ca dragostea pe care le-o purtăm să fie afectată (în măsura în care e întemeiată pe dorința fiecăruia de a cunoaște adevărul), pe cît e imposibil faptul ca acel adevăr, o dată perceput, să nu fie acceptat.
>
> (*C* XIX)

Această scrisoare conține o concepție metafizică despre prietenie, și avem motive să revenim la ea.

Lucas îl descrie pe Spinoza ca avînd înălțime medie și o expresie a feții genială. Există destule portrete, cu toate că autenticitatea lor nu a fost stabilită. Ca mai toți olandezii, Spinoza își petrecea multe ore din timpul liber făcînd schițe în cerneală pe hîrtie. Fuma pipă și bea bere — după cum reiese dintr-o scrisoare în care mulțumea pentru un dar de jumătate de butoi (*C* LXXII). Se îmbrăca îngrijit și convențional, afirmînd că „o neglijență exagerată este semnul unui spirit inferior, care nu păstrează nici o urmă de înțelepciune, și în care științele nu pot da naștere decît la impuritate și corupție".

Se știe foarte puțin despre atitudinea lui Spinoza față de sexul opus, cu toate că s-a pretins că ar fi fost atras în tinerețe, la 23 de ani, de fiica lui Van den Enden, Clara Maria, care l-a respins în favoarea unui coleg mai bogat. Alții neagă această poveste, motivînd că fata nu avea probabil mai mult de 12 ani la acea dată. Spinoza este singurul filozof important care descrie cu înțelegere gelozia sexuală (*E* 3, Definiția 35), iar din afirmațiile lui reiese o

adîncă familiaritate cu emoția descrisă. Lucas afirmă că Spinoza nu condamnă căsătoria, dar a respins-o pentru sine, temîndu-se probabil de „capriciile femeiești", și considerînd că, în orice caz, o căsătorie ar reprezenta o amenințare pentru preocupările lui savante.

Etica lui Spinoza este o lucrare argumentată concentrat și de o imensă ambiție intelectuală. Așadar, nu este surprinzător că, în afară de lucrările menționate, Spinoza a scris foarte puțin. *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, scris mai devreme, a fost lăsat neterminat, așa cum a rămas și *Tratatul politic* la care Spinoza lucra cînd a murit. După moartea filozofului, bunii lui prieteni, Jelles, Meyer și Schuller, au adunat corespondența filozofului și au publicat ceea ce părea de interes științific, inclusiv *Etica* și primul dintre tratatele neterminate. Editorii n-au îndrăznit să-și adauge numele; cartea s-a epuizat repede și a fost la fel de repede ostracizată. Stilul acestor lucrări este neînchegat și neînfrumusețat, deși solemn și impozant; aforismele ocazionale surprind cu o forță și mai mare, căci se dovedesc a fi consecințele surprinzătoare dar necesare ale argumentelor expuse cu exactitate matematică.

Limba maternă a lui Spinoza era spaniola; stăpînea la perfecție ebraica și cunoștea foarte bine portugheza și olandeza — probabil și franceza. Totuși nici una din aceste limbi nu înlesnea bogăția unei argumentări științifice și filozofice așa cum o făcea latina, limba care a devenit atît vehiculul ideilor sale cît și simbolul cercetărilor lui intelectuale. Alegînd limba universală a culturii noastre, Spinoza a scris

ultima capodoperă incontestabilă în limba latină — lucrare în care autorul răstoarnă concepțiile subtile ale filozofiei medievale și le distruge în întregime. Și-a ales ca emblemă cuvîntul *caute* — „fii prudent“ —, înscris dedesubtul unui trandafir, simbol al secretului. Alegînd să scrie în această limbă cu multiple posibilități de interpretare, Spinoza a ascuns de fapt ceea ce scrisese.

2

Formația

Spinoza a lăsat o descriere celebră a strădaniilor de-o viață:

> După ce experiența m-a învățat că tot ce se întîmplă de cele mai multe ori într-o viață obișnuită este zadarnic și fără însemnătate, și văzînd că toate de cîte mă temeam și care se temeau de mine nu aveau în ele nimic bun sau rău decît în măsura în care sufletul era impresionat de ele, m-am hotărît în cele din urmă să cercetez dacă există ceva care să fie un bine adevărat și cu putință de a fi împărtășit, de care sufletul să fie cuprins în mod exclusiv după ce s-a lepădat de toate celelalte: am hotărît să cercetez dacă pot descoperi și dobîndi facultatea de a mă bucura în veci de o fericire supremă continuă.
>
> (*I* i)

Manierismul epocii era acela care-și expunea concepțiile în acest fel — fiecare concepție ca o orientare pe deplin nouă, o elaborare *ab initio* a unui răspuns necontaminat de ideile primite și liber de falsurile obișnuite. La Spinoza, mai mult decît la contemporanii săi, această elaborare era o deducție riguroasă din primele principii. Totuși, filozoful nu a gîndit într-un vid istoric, fără nici cea mai mică referire, oricît de ascunsă, la concepțiile anterioare,

al căror înțeles se întunecase cu timpul și a căror valabilitate nu mai era clară.

Spinoza a început să învețe latina la 20 de ani. Pînă atunci avusese acces la gîndirea și literatura secolului al XVII-lea numai din discuțiile cu colegii și profesorii lui, cît și prin traducerile întîmplătoare din spaniolă sau ebraică. Trebuie să deducem inevitabil că în anii de formare gîndirea lui Spinoza fusese influențată nu de acei filozofi, precum Descartes, asupra cărora avea să-și îndrepte mai tîrziu întreaga atenție, ci în special de scriitorii evrei și musulmani din secolele anterioare, a căror gîndire reda argumentele principale ale iudaismului contemporan. Prin lucrările lui Moses Maimonides și comentariile arabului Averroes, Spinoza s-a familiarizat cu Aristotel. Aceștia și teologii de mai tîrziu l-au introdus și în ideile scolasticilor creștini. La Maimonides se poate să fi descoperit imaginea filozofiei ca ghid în viață; în Cabală — concepțiile despre imanența lui Dumnezeu și despre identitatea finală dintre Creator și creația lui. În Talmud și tot la Maimonides, se poate să fi observat aplecarea obsesivă asupra amănuntelor morale — examinarea minuțioasă a pasiunii și acțiunii umane combinate cu suspiciunea moralității schematice a principiului abstract. Toate aceste idei renasc în *Etică*, într-o formă nouă și remarcabilă. Dar pe vremea cînd Spinoza începea elaborarea acestei lucrări, două alte influențe din afară i-au schimbat punctul de vedere, atît asupra problemelor filozofice cît și asupra metodei prin care s-ar putea răspunde la ele. Cele două influențe erau Descartes, de la care Spinoza preluase concepția

despre metafizică drept fundament al cunoaşterii ştiinţifice, şi noile lucrări de filozofie politică — în particular acelea ale lui Grotius şi Hobbes —, care încercau să aşeze omul în centrul întregului context al naturii sociale şi al circumstanţelor politice, şi să deducă de aici preceptele cele mai potrivite cu condiţia lui trecătoare şi supusă greşelii.

Dintre toate aceste influenţe, e dificil să considerăm una ca decisivă. Ştiinţa modernă nu a făcut posibilă acceptarea interpretării tradiţionale după care Spinoza ar fi fost cel mai sistematic discipol al lui Descartes, metafizicianul purist care urmărea să reconcilieze contradicţiile şi să rectifice ştiinţa maestrului său. Putem la fel de uşor să-l privim pe Spinoza ca pe unul din ultimii gînditori medievali reprezentativi, încercînd reconcilierea teologiei aristotelice cu descoperirile ştiinţei moderne şi oferind omului nou al Iluminismului o teorie despre natura şi despre fericirea umană în acord cu concepţia lui Aristotel după care viaţa contemplativă constituie bunul cel mai de preţ al omului.

Spinoza ar fi condamnat practica (cunoscută astăzi sub numele de „istoria ideilor") în care studiul originii ideilor are prioritate asupra cercetării adevărului şi înţelesului lor. Filozofia, remarca el, trebuie judecată separat de viaţă şi de studiile interpreţilor ei (*T* vii). Totuşi, ideile şi argumentele lui par la prima vedere stranii cititorului modern, şi greu de înţeles dacă nu se face apel la filozofii anteriori. Aşa cum voi încerca să arăt mai tîrziu, n-a fost în nici un caz o greşeală faptul că Spinoza a acordat o atît de mare atenţie unor idei depăşite. Din contră, vizi-

unea aristotelică totalizatoare și filozofia scolastică au contribuit la alcătuirea teoriei lui Spinoza despre univers: o teorie care ne va arăta cum putem cunoaște cu exactitate lumea și cum putem acționa asupra ei pentru a ne găsi înlăuntrul ei fericirea. Spinoza a reușit să prezinte unitatea dintre om și lumea acestuia ca o unitate cu neputință de separat, omul însuși fiind simultan stăpîn și slujitor al sorții care l-a creat.

Metafizica aristotelică și scolastică

Nu e posibil să-i înțelegem pe Spinoza sau pe Descartes fără să facem apel la un concept moștenit prin scolastici de la Aristotel: conceptul de substanță. După logica aristotelică, fiecare propoziție simplă conține două părți — subiect și predicat — care reflectă diviziunea fundamentală din realitate între substanțe și atributele care sînt „predicate despre", „atribuite lor", sau care „există în" ele. (De exemplu, în propoziția: „John este chel", faptul de a fi chel este predicat despre John.) Această distincție logică are implicații metafizice. Fiindcă substanțele se pot transforma în funcție de atributele lor, ele trebuie să suporte transformarea. Într-adevăr, există o tentație conținută în însăși ideea de substanță, și anume presupunerea că substanțele sînt imuabile, deci nu pot fi nici create, nici distruse — și nici Spinoza nu a rezistat acestei tentații. De altfel, pentru a ne putea referi la substanțe, trebuie să fie posibilă — cel puțin în gînd — separarea de atributele pe care

acestea le pot poseda la un moment dat. Prin urmare, trebuie să distingem „esența“ substanței — fără de care lucrul particular n-ar putea fi ceea ce este — de „accidentele“ sale: proprietățile în raport cu care s-ar putea transforma fără să înceteze să existe. Însă un atribut nu poate exista fără o substanță căreia să-i fie inerent; atributele sînt în mod esențial dependente. Prin urmare, în viziunea aristotelică, substanțele sînt ultimele constituente ale realității.

Știința aristotelică constă în clasificarea substanțelor după genuri și specii. Noua știință a lui Bacon și Galilei considera cantitatea, și nu calitatea, factorul decisiv în explicarea transformării, revoltîndu-se în fața restricțiilor pe care le impusese conceptul limitativ de substanță. În particular, neajunsul îl constituia insensibilitatea acestui concept la distincția dintre termenii individuali și specii, pe de o parte, și termenii cantitativi (sau „masa“), pe de altă parte. De exemplu, „om“, care poate denota atît individul cît și clasa care-l subsumează, se referă la substanțe individuale. Exprimă de asemenea și un predicat care le descrie în general. Dar ce se poate spune despre „zăpadă“ și „apă“? Nu există „zăpezi“ sau „ape“ individuale, decît într-un sens atenuat care pare să anuleze o distincție fundamentală în gîndirea științifică. Această distincție este între „lucru“ și „materie“, între ceea ce poate fi numărat și ceea ce poate fi doar măsurat. Secolul al XVII-lea respinge știința aristotelică datorită dificultății create de includerea ideii de „materie“ în cadrul conceptului de „substanță“. Din acest motiv, dacă nu

din altul, conceptul de substanță va ocupa un rol central în filozofia lui Spinoza.

Teologia medievală moștenise alte argumente și concepții de la Aristotel și de la corpusul postaristotelic, multe din contribuțiile sale originale purtînd amprenta neîndoielnică a metafizicii aristotelice. Aceasta mai ales în legătură cu cel mai influent argument scolastic: argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu. Descoperirea acestui argument i se atribuie în general Sf. Anselm, arhiepiscop de Canterbury (1033–1109), dar nu e deloc greșit să-l descoperim în forma lui incipientă în anumite pasaje din *Metafizica* lui Aristotel și în comentariile la acestă lucrare scrise de al-Fārābi și Ibn Sīnā (Avicenna). Argumentul fusese respins de Sf. Toma d'Aquino în sistematica sa expunere despre bazele doctrinei creștine. Dar, cu toate acestea, el face parte dintr-o altă clasă de argumente, diferită de clasele pe care Toma d'Aquino fusese înclinat să le accepte, toate aceste argumente dovedind existența lui Dumnezeu cu ajutorul conceptului de ființă necesară — o ființă a cărei esență implică existența. Tradus în limbajul comun, argumentul Sf. Anselm este următorul. Înțelegem prin Dumnezeu o ființă deasupra căreia nimic nu poate fi gîndit. Această idee există cu claritate în mintea noastră și este ideea unui obiect înzestrat cu toate perfecțiunile — cu toate „atributele pozitive". Dar dacă obiectul acestei idei ar exista numai în mintea noastră, și nu în realitate, ar exista și ideea unui lucru superior lui, a unei ființe care posedă nu numai toate perfecțiunile concepute, ci și perfecțiunea suplimentară

dată de existența reală. Ceea ce este contrar ipotezei; prin urmare, ideea celei mai desăvîrșite ființe trebuie să corespundă realității. Cu alte cuvinte, ideea că cea mai desăvîrșită dintre ființe există este un adevăr necesar.

Filozofii Evului Mediu — creștini, evrei și musulmani — fuseseră fermecați de asemenea argumente care, datorită caracterului lor abstract, ajunseseră la ei încărcate de sentimentele cele mai adînci și mai pioase. Și vraja nu fusese ruptă în vremea cînd scria Spinoza. Descartes acceptase o versiune a argumentului ontologic; la fel și Spinoza; la fel și celălalt mare raționalist, Leibniz. Într-adevăr, o dată cu secolul al XVII-lea și cu respingerea decisivă a lui Kant, argumentul și-a pierdut în cele din urmă interesul, și de atunci viziunea medievală despre locul omului în natură a fost irevocabil înlăturată.

Acceptarea argumentului ontologic și a concepției despre o „ființă necesară", înzestrată cu omnipotență și omnisciență, pare să conducă la nonsensul unei alte accepții teologice: accepția că omul este liber și supus judecății. Dacă tot ce există depinde în ultimă instanță de natura divină, și dacă această natură este guvernată de necesitate, atunci nimic în lume nu e întîmplător. Și atunci, cum de mai este posibilă libertatea omului? O dată cu acceptarea metafizicii aristotelice, această întrebare — familiară Părinților Bisericii — a dobîndit o nouă dimensiune și o nouă prioritate. Unele dintre cele mai mari realizări ale filozofiei moderne constau în încercarea de a reconcilia credința în libertatea umană cu legile eterne ale naturii lui Dumnezeu. Și, printre

aceste realizări, soluția lui Spinoza este nu numai cea mai plină de imaginație și profunzime, ci și probabil singura cu adevărat plauzibilă.

Etica aristotelică

Influența *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, chiar dacă nu pare evidentă la prima vedere, este la fel de prezentă în scrierile lui Spinoza ca și influența teologiei aristotelice, ajunsă la el nu prin scolastici, ci prin surse iudaice și musulmane. Pentru a descoperi o „viață plăcută pentru om“, Aristotel argumentase că trebuie să studiem atributul distinctiv al omului — atributul rațiunii. O ființă rațională își exercită rațiunea în două moduri distincte: teoretic și practic. La fericire se ajunge numai prin buna folosire a rațiunii practice, pentru a ne împlini natura și nu pentru a o zădărnici. Totuși, o ființă rațională nu are numai rațiune, ci și afecte. Fericirea ei depinde de stabilirea unei asemenea ordini în afectele ei, încît acestea să fie direcționate după cum încuviințează rațiunea. Fericirea poate fi atinsă numai prin realizarea anumitor dispoziții ale caracterului — virtuțile — care-l fac pe om să simtă spontan și să procedeze în acord cu natura lui rațională.

Spinoza a împărtășit punctul de vedere al lui Aristotel despre om ca ființă rațională, a cărui rațiune este exprimată nu numai teoretic și practic, ci și în viața afectivă. Considerînd rațiunea un fel de disciplină care ar putea călăuzi afectele noastre în direcția fericirii, Spinoza l-a urmat pe Aristotel și în

această privință. Totuși, se va îndepărta de el în ceea ce privește teoria afectelor, în competiția lui privind relația dintre rațiune și pasiune, și ideea lui de fericire, căreia i-a dat o descriere mai degrabă platonică decît aristotelică.

Grotius și Hobbes

Sistemul moral al lui Spinoza fusese proiectat să ne arate calea spre fericire. Spinoza s-a dovedit mai stoic decît Aristotel, mai dispus să creadă că omul poate atinge fericirea și liniștea sufletească prin propriile resurse, nepăsător la circumstanțele sociale, politice și materiale. Omul este pentru Spinoza, în sens autentic, propriul său destin, și își datorează sieși mizeria și fericirea. Totuși, majoritatea oamenilor nu aspiră nici la fericirea interioară a filozofului și nici nu trăiesc într-un fel care să le permită s-o înțeleagă. Cu toate acestea, ei pot să coexiste în pace și armonie numai dacă sînt guvernați de legi potrivite cu natura lor rațională și tolerante cu excesele lor scuzabile.

Republica Olandeză, ca experiment susținut de guvernare constituțională, a inspirat speculația plină de consecințe în ceea ce privește natura legii, libertății și suveranității. Moștenind această speculație, Spinoza a fost adînc influențat de cel mai reprezentativ exponent al ei: Hugo Grotius (Huigh de Groot, 1583–1645), autorul primului și celui mai important tratat de drept internațional (*De Iure belli ac pacis*, 1630–1635). Grotius recunoștea că declinul și corup-

ția jurisdicției papale precum și nașterea statului modern impun laolaltă necesitatea unei forme de legalitate care să depășească mandatul oricărui suveran. Vechile idei ale guvernării prin decret regal erau cît se poate de inadecvate pentru noua condiție a omului. Grotius susținea că statul e o asociație de oameni liberi, adunați laolaltă pentru protecția drepturilor și intereselor lor; toate legile trebuie să decurgă fie din această asociație liberă, fie dintr-o lege superioară — legea naturii — care se aplică tuturor oamenilor și națiunilor în orice circumstanță de viață. Legea naturii este eternă și imuabilă, dată chiar de Dumnezeu; pentru a avea acces la ea, trebuie să folosim rațiunea, care ne conduce inevitabil la perceperea adevărului și a greșelii, sau la adevărurile logicii și matematicii.

În nici un caz Grotius nu a fost un gînditor izolat; ideile pe care le-a expus în legătură cu legea, asocierea civilă, războiul și pacea erau curente în Olanda, și au avut un ecou la fel de mare în Anglia unde Thomas Hobbes a scris *De Cive* și *Leviathan*, două lucrări studiate de Spinoza. Hobbes a acceptat principiile generale ale legii naturale, așa cum aceasta fusese expusă de Grotius, argumentînd însă că legea naturală este total ineficientă fără o putere supusă voinței. Așadar, existența și caracterul unei „federații" sînt determinate mai degrabă de putere decît de drept. Puterea este factorul comun al tuturor aranjamentelor politice; iar dreptul de a dispune, diviziunea și procedura restrictivă justifică diferențele observabile dintre guvernări.

Filozofia politică a lui Spinoza este un fel de sinteză între Grotius și Hobbes. Ca și Grotius, el crede într-o lege naturală, accesibilă rațiunii, ce va desemna forma ideală de guvernare; dar, ca și Hobbes, nu recunoaște în realitate nici o diferență între drepturi și puteri, și vede problema politicii ca un drept de a dispune de putere. El se întreabă: cum trebuie să se dispună de putere astfel încît raționalitatea omului să poată fi exprimată în ea, iar libertatea lui să fie protejată prin exercitarea ei? Răspunsul la întrebare e extrem de interesant ca de altfel tot ce a scris Spinoza.

Revoluția carteziană

Este dificil să apreciem impactul puternic pe care l-au avut scrierile lui Descartes în școlile, bisericile și universitățile olandeze, deschise parțial inovației intelectuale. E suficient să spunem că, după o perioadă de controverse aprinse și deseori violente, în timpul cărora chiar numele lui Descartes fusese pentru un timp declarat tabu la Universitatea din Leiden, noua filozofie, cu căutarea ei impertinentă de principii prime, deși primejdioasă, a devenit acceptată ca sursă legitimă a argumentului teologic și științific.

În al său *Discours de la méthode*, 1636 (însuși faptul că fusese redactat în franceză și nu în latină era în sine un eveniment), Descartes inițiase un program de reformă intelectuală radicală, refuzînd să accepte ca adevărată orice propoziție care nu

putea fi dovedită clar. Întreaga știință, argumenta el, trebuie să se bazeze pe metafizică, ea însăși constituind sistemul adevărurilor evidente în sine — adevăruri care nu necesită alte dovezi decît cele necesare pentru înțelegerea lor. Nici o afirmație nu poate fi mai sigură decît premisele asumate în demonstrarea ei. Așadar, dacă nu există adevăruri evidente în sine, nimic nu poate fi cunoscut, o dată ce orice judecată va depinde, în ultimă instanță, de acceptarea unor premise nedovedite. Adevărurile evidente în sine sînt cele al căror adevăr se revelează „luminii naturale" a rațiunii — al căror adevăr este *a priori*, cum spunem acum utilizînd un termen folosit de Grotius.

Primul exemplu de adevăr evident în sine dat de Descartes a fost adevărul conținut în celebrul *cogito*: „Gîndesc, deci exist." Nu mă pot îndoi de faptul că gîndesc, fără să confirm în felul acesta că gîndesc. (La fel pentru afirmația că exist.) Un alt exemplu, de interes mai mare pentru cel care îl studiază pe Spinoza, este cunoașterea noastră despre validitatea unui argument. Văd că, din propoziția „*p* și *q*", rezultă că *p* este, de asemenea, evident în sine. Cu toate că exemplul diferă în anumite puncte esențiale de cel cu *cogito*, este totuși un exemplu de adevăr revelat „luminii naturale". Descartes ar spune că relația între „*p* și *q*" și „*p*" este ceva ce percep clar și distinct, sau ceva despre care am „o idee clară și distinctă". Orice asemenea idee poate fi considerată adevărată de „lumina naturală" a rațiunii. „Claritatea și distinctivitatea" fuseseră așadar considerate de către Descartes ca probînd un criteriu intrinsec al adevărului, o garanție prezentă în chiar natura unei

idei conform căreia lumea este așa cum ideea o reprezintă. Ceea ce se înțelege prin „clar și distinct" este subiect de dispută. O idee clară pare să fie una pe care o înțeleg fără ajutorul simțurilor sau al oricăror surse diferite de propriile mele puteri de rațio-nare, iar o idee distinctă este una neamestecată cu idei care nu-i sînt intrinseci. O asemenea explicație nu face decît să substituie o obscuritate cu alta. În particular, ea refolosește termenul care are cea mai mare nevoie de explicare – termenul „idee" pe care Descartes, alături de cea mai mare parte a contemporanilor săi, îl utiliza în descrierea oricărui conținut mental, indiferent de natura lui individuală sau de origine.

Asemenea dificultăți erau pentru cartezieni mai puțin aparente decît ne sînt nouă acum. Se considera că metoda „ideilor clare și distincte" rezolvase problema fundamentală a cunoașterii: părea să asigure trecerea din interior spre exterior, de la certitudinea atașată raționamentului nostru la lumea despre care gîndim. Spinoza a fost de acord cu o formă modificată a metodei lui Descartes, trăgînd aceeași concluzie filozofică. El era convins că premisele fundamentale ale cunoașterii umane trebuie stabilite nu prin experiență, ci prin rațiune, din moment ce singură rațiunea putea exprima esența lucrurilor — o esență fiind tocmai ceea ce este prins într-o „idee clară și distinctă". Spinoza a afirmat aceasta într-o scrisoare:

> Mă întrebi dacă avem nevoie de experiență pentru a ști dacă definiția unui atribut dat este adevărată. La

> aceasta răspund că nu avem nevoie niciodată de experiență, cu excepția cazurilor în care existența lucrului nu poate fi dedusă din definiția lui.
>
> (*C* X)

Cunoașterea științifică trebuie să înceapă de la axiomele evidente în sine care se referă la esențe. Și trebuie să continue de aici încolo cu metoda ideilor clare și distincte: adică prin deducție.

Filozoful secolului al XVII-lea avea ca paradigmă a științei raționale geometria lui Euclid. Aceasta părea anume să înceapă de la premisele evidente în sine, înaintînd prin înlănțuiri de raționamente clare și distincte la concluzii la fel de captivante și de universal valabile ca și premisele din care fuseseră deduse. Ambiția secolului al XVII-lea era generalizarea metodei geometrice: aceasta însemna să se găsească pentru fiecare știință un set de axiome și definiții care să conțină o expunere clară și completă a postulatelor de bază. Chiar sistemul fizicii carteziene — respins de Spinoza din motive care în unele privințe anticipau gîndirea științifică — trimitea la o asemenea expunere „geometrică". Dar expunerea în sine, afirma Descartes, trebuie să înceapă de la metafizică, domeniul unic și exclusiv al primelor principii.

În *Principiile filozofiei carteziene* (1663), Spinoza enunță o paradigmă a metodei geometrice, reducînd filozofia lui Descartes la un set de definiții și axiome și derivînd de aici principalele concluzii carteziene. Acest exercițiu, care pare să fi completat sistemul cartezian și în același timp să-i fi evidențiat

erorile fundamentale, a sporit și mai mult autoritatea metodei geometrice. *Etica* lui Spinoza va fi deci concepută în întregime în termeni geometrici, fiecare dintre cele cinci părți începînd cu axiome și definiții și înaintînd prin demonstrații matematice către concluzii. După cum indică titlul, cartea nu fusese proiectată ca un simplu tratat de metafizică. De aceeași importanță pentru Spinoza erau problemele naturii umane, comportamentul și destinul uman. El credea că și acestea se puteau trata în manieră geometrică, răspunsurile rezultate avînd certitudinea, necesitatea și universalitatea legilor de bază ale matematicii. Sistemul său aspiră să se dezvolte cu aceeași rigoare matematică către propoziția: „în natură o substanță este anterioară modificărilor sale“, sau către propoziția: „nu poate fi prea multă veselie pentru că ea este întotdeauna bună; dar, pe de altă parte, melancolia este întotdeauna rea“. (Demonstrația celei de-a doua propoziții presupune, atunci cînd revenim la axiomele originare, ceva asemănător cu cei o sută de pași; această idee a unei „matematici a rîsului“ pare mai puțin ciudată decît concepția lui Spinoza după care veselia e mai ușor de conceput decît de observat.)

Planul Eticii *lui Spinoza*

În cele ce urmează mă voi strădui să rezum principalele argumente din *Etica* lui Spinoza. Voi discuta de asemenea lucrările politice care sînt alcătuite mai liber și nu au pretenția unei deducții „geometrice“.

În cazul *Eticii*, metoda geometrică face parte integrantă din mesajul cărții; fără ea, e sigur că adevăratul înțeles al concluziilor lui Spinoza n-ar fi în întregime inteligibil. Acest fapt explică în parte și fascinația pe care o exercită lucrarea. Există însă un formidabil obstacol pentru cititorul modern. Nu numai geometria dar și logica au suferit schimbări profunde de la Spinoza pînă acum. Chiar dacă matematicienii și oamenii de știință continuă să se folosească de „metoda axiomatică“, ei nu mai sînt atît de dispuși să creadă că axiomele oricărei științe sînt „evidente în sine“, ori că „ideile“ necesare unei științe conțin o marcă intrinsecă a adevărului. Spinoza fusese el însuși conștient de un obstacol major cu privire la această ultimă problemă, și anume: un set de axiome și definiții este compus nu din idei (oricare ar putea fi ele), ci din cuvinte, iar mesajul cuvintelor nu e evident la prima vedere. Numai în contextul sistemului ca întreg poate fi specificat conținutul fiecărei axiome. Dar cum putem garanta că nu există decît o singură interpretare consistentă a sistemului, ori că această interpretare va fi înțeleasă de un cititor luminat?

Moses Maimonides își prevenise în nenumărate rînduri cititorii asupra „limbii omului“ — limbajul cotidian în care problemele filozofice trebuie neapărat discutate, dar care poate fi folosit numai la figurat pentru exprimarea adevărului ultim. *Călăuza șovăielnicilor* este atît un tratat despre metaforă și primejdiile acesteia, cît și o expunere a metafizicii monoteiste. Spinoza respinge ca și Maimonides înțelesurile comune care se atașează cuvintelor, cerînd

cititorilor să acorde atenție nu limbajului, ci „ideilor" pe care încearcă să le exprime cu ajutorul lui. Utilizarea comună a limbajului e dictată de o imaginație care asociază cuvintele cu concepții confuze despre experiență, și nu cu idei clare și distincte. În limbajul imaginației, nimic nu poate fi descris cu adevărat. Și nimic nu poate fi mai derutant decît exprimarea cu ajutorul imaginației a problemei fundamentale a speculației filozofice — Dumnezeu însuși: „Cuvintele sînt făcute după placul și înțelegerea mulțimii [*ad libitum et ad captum vulgi*], și nu sînt decît semnele lucrurilor așa cum există în imaginație, și nu așa cum există în intelect..." (*I* xi).

Latina *Eticii* este un limbaj tehnic, construit pentru a fi înțeles numai în elaborarea completă a demonstrațiilor. Un asemenea limbaj poate fi interpretat greșit la fel de ușor ca oricare altul: chiar mai ușor. Răspunzînd întrebărilor lui Simon de Vries, Spinoza arată (*C* IX) că este posibilă utilizarea limbajului pentru a accede la adevărul etern, avînd mare grijă ca definițiile prezentate să fie numai definiții *reale*: definiții care nu sînt stipulări arbitrare, dar care prezintă adevărata esență a lucrului definit. A presupune că asemenea definiții sînt posibile înseamnă asumarea uneia dintre cerințele majore ale metafizicii lui Spinoza — cerință pe care o stabilește numai cu ajutorul demonstrațiilor ce fac apel la „definițiile reale".

Explorarea în totalitate a acestei dificultăți ne-ar lua însă prea mult. Este o dificultate pe care o întîmpinase și Descartes, și de care se vor lovi mulți din succesorii lui Spinoza. E suficient să spunem că,

studiind *Etica*, cititorul nu va putea fi niciodată sigur cu adevărat că a trecut într-adevăr de la cuvintele din pagină la „ideile" exprimate în ele. I se va părea deseori că pricepe întregul sistem cu limpezime: precum turnurile din Walhalla, viziunea apare numai o dată cu căderea întunericului, ca să dispară o dată cu lăsarea nopții.

Etica e alcătuită din cinci părți. „Despre Dumnezeu", conturează versiunea lui Spinoza asupra argumentului ontologic și teoriei lui despre un Dumnezeu imanent lumii și nu distinct de ea. Partea a doua, „Despre natura și originea sufletului", conține o schiță succintă și fascinantă a fizicii lui Spinoza, adresîndu-se în principal problemei majore a filozofiei carteziene: relația între suflet și materie. Descartes susținuse că sufletul este o substanță separată de materie; în același timp, concepția lui despre substanță afirma (așa cum el însuși recunoscuse și cum a dovedit Spinoza) că nu poate exista nici o interacțiune între substanțe. Ce loc mai are atunci omul în natură, și cum este posibilă cunoașterea? Spinoza răspunde la aceste întrebări dar respinge premisele carteziene. A treia parte, „Despre originea și natura afectelor", aparține considerațiilor filozofului privind natura umană și cuprinde răspunsul lui la dificultatea majoră ridicată de propria metafizică: problema existenței individuale. Dacă tot ce există, există în Dumnezeu, în ce sens conține lumea lucruri individuale, și în ce sens sînt *eu* un individ avînd o natură și un destin care îmi aparțin? Partea a patra tratează „Sclavia omului și puterea afectelor". Aici Spinoza descrie condiția înrobită a umani-

tății, constrînsă de pasiune, opinie și imaginație să-și nege adevărata natură. Chiar în stare de sclavie, omul reflectă absoluta perfecțiune a universului în care e și el o parte. În ultima parte, Spinoza descrie „Puterea intelectului sau libertatea omului“, arătînd cum poate omul atinge libertatea și fericirea prin exercițiul rațiunii, și cum, procedînd astfel, aspiră la absoluta cunoaștere a lumii care înseamnă binecuvîntarea lui Dumnezeu.

3
Dumnezeu

În prima parte a *Eticii*, Spinoza își pune întrebarea: „Ce există?“ — iar răspunsul său e dat de Propozițiile 14 și 15: „În afară de Dumnezeu, nu poate nici să existe, nici să fie concepută o altă substanță“ și „Tot ce există se găsește în Dumnezeu, și nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu“. Aceste uimitoare declarații sînt mai puțin clare decît par, iar prin interpretare se dovedesc parțial mai puțin surprinzătoare. Termenii „Dumnezeu“, „substanță“, „a concepe“ și „în“ sînt toți detalii tehnice în filozofia lui Spinoza, iar interpretarea lor e o chestiune de dispută. În prima parte a *Eticii*, sensul lor derivă în mare măsură din elaborarea unei versiuni a argumentului ontologic cu privire la existența lui Dumnezeu.

Argumentul ontologic pare să demonstreze existența unui lucru o dată cu conceperea acelui lucru. El reprezintă o paradigmă a filozofiei raționaliste, pornind de la o „idee clară și distinctă“ a lui Dumnezeu și ajungînd, cu pași „clari și distincți“, la o concluzie despre lume: concluzia că Dumnezeu există, și că există în mod necesar. În timp ce filozofii anteriori folosiseră argumentul ontologic ca să dovedească faptul că cel puțin un lucru (Dumnezeu)

există, Spinoza crede că argumentul dovedește că *cel mult* un lucru există, și că tot ce există este într-un anumit sens „în“ Dumnezeu. În înțelegerea acestei concluzii, dificultatea majoră derivă din cuvîntul „în“. Spinoza folosește acest cuvînt în legătură cu evaluarea proprie și revizuirea idiosincratică pe care o face distincției dintre substanță și atribut, și în legătură cu o premisă care e atît de adînc ascunsă în filozofia sa, încît nu se recunoaște nicăieri în prima parte a *Eticii*.

Presupunerea ascunsă

În filozofia lui Spinoza presupunerea ascunsă se referă la faptul că realitatea și conceperea ei *coincid*, relațiile dintre idei corespunzînd exact relațiilor din realitate. Mai departe, Spinoza demonstrează această teză elaborînd o teorie a cunoașterii care să justifice propria sa versiune specială privind metoda „ideilor clare și distincte“. Dar cît timp această metodă (sau ceva în genul ei) e considerată o dovadă veritabilă în sine, presupunerea ascunsă nu e în final mai mult decît o presupunere.

Consecințele ei sînt prezente în axiomele primei părți a *Eticii*. Astfel, Spinoza asertează (Axioma 4) că o „cunoaștere [*cognitio*] a efectului depinde de cunoașterea cauzei sale și o include“. Pentru Spinoza, a afirma că A este cauza lui B înseamnă a afirma că B este dependent de A prin existență și natură. Dependența dintre lucruri este „exprimată în“ sau „concepută printr-o“ dependență dintre idei. Ideea

lui B este dependentă de ideea lui A dacă adevărul ei se stabilește în raport cu ideea lui A. Concluziile unei demonstrații matematice sînt așadar *dependente* de premise, raționamentul matematic fiind într-adevăr o paradigmă a relației de „dependență rațională" dintre idei. El este în același timp și o paradigmă a „cauzalității", adică a relației dintre A și B cînd existența și natura lui B trebuie explicate în termeni care țin de A. Noi *explicăm* o concluzie prin demonstrații, iar dacă premisele sînt evidente în sine concluzia este complet explicată.

Presupunerea ascunsă implică faptul că relațiile de dependență în lume sînt toate inteligibile ca relații logice între idei. Astfel, ceva este independent dacă proprietățile sale decurg din ideea sa: de exemplu, dacă nu e nevoie să privim în afara ideii lucrului pentru a-l explica. B este dependent de A dacă natura lui B decurge din ideea lui A și nu din ideea lui B. Toate proprietățile sînt în acest sens dependente de sau cauzate de substanțele cărora le aparțin. Și aceasta este ceea ce înțelege Spinoza prin „în": „B este *în* A" e un alt fel de a spune că A este explicația lui B.

Un empirist ar obiecta ferm la acest aspect al filozofiei lui Spinoza, susținînd că Spinoza a detașat cauzalitatea de lume, atașîndu-o în schimb concepțiilor noastre. Dar ce garanție avem că lumea *este* așa cum o concepem? Spinoza ar fi răspuns la o asemenea obiecție referindu-se din nou la metoda „ideilor clare și distincte" care prezintă paradigma noastră de cunoaștere. Nimic nu poate fi mai sigur decît premisele evidente în sine de la care începe

raționamentul, iar dacă acestea nu prezintă o garanție a adevărului, atunci nimic nu o poate face. Un adevăr evident în sine este în mod cert un adevăr în care se realizează trecerea de la gînd la realitate: percepem chiar o dată cu ideea că lumea este așa cum ideea o reprezintă. Într-o idee evidentă în sine avem un răspuns complet și satisfăcător la întrebarea „de ce?". Prin asemenea idei ni se explică lumea. De aceea, în axiomele sale, Spinoza poate utiliza noțiunea de „concepere", crezînd că stipulează prin înțelesul ei o descriere a lucrurilor în lume.

Axiomele sînt departe de a fi evidente în sine, avînd pretenția de a fi „adecvate" numai în cazul argumentelor care și le-a asumat ca atare. Conștient de această dificultate, Spinoza a încercat să elaboreze o metodă pentru „îmbunătățirea înțelegerii" care, în acord cu sine, să ne conducă la cunoaștere. (*I, passim.*). Dar această metodă susține prea puțin presupunerea ascunsă că lumea este realmente inteligibilă rațiunii, cauzalitatea ei fiind realmente o „cauzalitate a rațiunii". Prin urmare, pe tot parcursul demonstrațiilor *Eticii*, cititorul nu poate fi niciodată sigur dacă extraordinarele idei îndelung discutate înainte de Spinoza sînt ficțiune sau realitate.

Substanță, mod și atribut

Spinoza începe cu următoarea definiție preluată de la Maimonides: „Înțeleg prin cauză de sine [*causa sui*] lucrul a cărui esență presupune existența și a

cărui natură nu poate fi concepută decît ca existentă“ (*E* 1, Definiția 1). Rezultă că această definiție se identifică cu subiectul principal al *Eticii* și, de asemenea, cu întregul conținut al lumii. Este urmată de o distincție tripartită între „substanță“, „atribut“ și „mod“.

Substanța este „ceea ce există în sine și este conceput prin sine“, acel lucru a cărui concepere nu are nevoie de conceperea unui alt lucru (*E* 1, Definiția 3). Cu alte cuvinte, substanța este ceva despre care putem obține o „idee adecvată“ prin care natura sa poate fi înțeleasă fără recurs la nimic din afara ei. Spinoza afirmă (*E* 1, Definiția 6) că orice lucru care este în acest fel independent conceptual este de asemenea independent *ontologic*, iar existența lui nu depinde de nimic din afara sa. Prin urmare, „existența ține de natura substanței“ (*E* 1, Definiția 7)*, și fiecare substanță conține în sine explicația completă a propriei sale naturi și existențe. În acest caz, substanța este în mod necesar „cauză de sine“: esența sa îi implică existența, și nu poate fi concepută decît ca existentă. Primul răspuns la enigma existenței este că *substanța* există, și există în mod necesar.

Este evident că utilizarea termenului de „substanță“ la Spinoza nu e conformă cu tradiția aristotelică. În același timp, Spinoza a considerat că demonstrațiile lui derivă din inevitabilele consecințe logice ale unei idei care fusese înțeleasă doar în mod confuz înaintea lui. Mulți gînditori scolastici și cartezieni

* *Etica*, trad. cit., p. 9.

admiseseră că substanțele sînt ultimele constituente ale realității, fiind dependente de sine. Ceea ce ei nu văzuseră era consecința acestor presupuneri — și anume că orice substanță trebuie să fie *causa sui* și să existe în mod necesar.

Distincția tradițională dintre substanță și atribut este redescrisă de Spinoza ca distincție dintre substanță și *modificare* sau *mod* (*modus*). (El utilizează termenul „atribut“ într-un fel cu totul particular.) Un mod este ceva ce nu poate exista independent, ci numai *în* alt lucru de care și depinde. În primele scrieri, Spinoza enunță deseori principiul conform căruia nimic nu există în afară de substanțe și moduri (*M* P. 1, cap. 1; P. 2, cap.1; *C* XII). Totuși, el nu restrînge modurile la categoria logică a proprietăților și relațiilor: modurile includ lucruri individuale. Tu și cu mine sîntem moduri ale substanței divine, din moment ce putem fi amîndoi concepuți ca neexistînd, și datorăm explicația existenței noastre unui lucru din afara noastră. Prin urmare, nu sîntem dependenți de sine, iar dacă existăm, este prin puterea a ceva din afara noastră. În această definiție, categoria de mod este extrem de largă: ea include (în limbaj obișnuit) proprietăți (culoarea roșie a acestei cărți); relații (cartea aceasta e mai mică decît altele); fapte (această carte există); procese (dezintegrarea lentă a acestei cărți); și lucruri individuale (cartea însăși). Toate distincțiile dintre aceste categorii sînt insignifiante pentru Spinoza; am ajuns atît de departe de „limba omului“! Totuși, el distinge modurile „finite“ de cele „infinite“, ultimele fiind modificări ale substanței prezente în fiecare mod finit. (Cele două exemple ale lui Spinoza — „miș-

care și repaus" și „aspectul întregului univers" — constituie baza fizicii sale pe care o expun mai jos.)

Această parte din filozofia lui Spinoza poate fi cel mai bine rezumată cu propriile sale cuvinte:

> Cînd spun că înțeleg prin substanță ceea ce este conceput în și prin sine; și că înțeleg prin modificare sau accident ceea ce este în altceva și este conceput prin lucrul în care este, rezultă în mod evident că substanța este anterioară prin natură accidentelor sale. Pentru că, fără substanță, accidentele ultime nu pot nici să existe, nici să fie concepute. În al doilea rînd, rezultă că, în afară de substanțe și de accidente, nimic nu poate exista în mod real sau exterior pentru intelect.
>
> (*C* IV)

O dată înțeleasă utilizarea cuvîntului „în", desemnînd relația de dependență rațională, asemenea pasaje nu mai prezintă o dificultate specială nici pentru cititorul care respinge presupunerea lor ascunsă.

Cel mai mare și de fapt singurul obstacol pentru înțelegerea filozofiei lui Spinoza este dat de termenul „atribut". Atributul este definit ca „ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența" (*E* 1, Definiția 4)*, și există numeroase — posibil infinit de multe — „atribute". În același timp, un atribut nu e pur și simplu un aspect subiectiv — un fel în care lucrurile par dintr-un punct particular de vedere. Pentru că, prin presupunerea ascunsă, „ceea ce intelectul percepe ca alcătuind esența substanței"

---

* *Etica*, trad. cit., p. 5.

constituie în realitate esența substanței. Prin urmare, aserțiunea că o substanță are două sau mai multe atribute este echivalentă cu aserțiunea că esența ei poate fi concepută în două feluri independente; și această idee ne pune în mare încurcătură. Conform acestei idei, doi oameni pot avea, fiecare, o cunoaștere completă a naturii fundamentale a unui lucru și, pe deasupra, fiecare poate da referințe complet diferite despre el.

Teoria lui Spinoza este clarificată întrucîtva de un argument care o înzestrează cu una din paradigmele deducției filozofice. Într-un pasaj faimos al *Meditațiilor*, Descartes a dezvoltat următorul raționament: Să luăm o bucată de ceară; are o anumită formă, mărime, culoare, miros — pe scurt, un set de „calități senzoriale" perceptibile vederii, pipăitului, gustului și mirosului. Dar cînd apropii ceara de foc, constat că forma, culoarea, densitatea, mirosul — toate acele calități în termenii cărora o disting — suferă o schimbare. Și totuși, ceara rămîne: nici un constituent al realității nu e distrus în această transformare. Rezultă, afirmă Descartes, că ceara posedă calități senzoriale numai accidental — ele nu aparțin „naturii sale", nu sînt „esențiale".

Calitățile senzoriale ale unui asemenea obiect nu sînt decît accidente trecătoare prin care esența lui este percepută vag și confuz. Dacă vrem să știm care este esența cerii, trebuie să consultăm nu simțurile, ci intelectul, unicul în măsură să pătrundă esențele lucrurilor. Singurele proprietăți pe care ceara pare să le posede în mod esențial sînt întinderea, flexibilitatea și mobilitatea în spațiu. De aici putem

trage concluzia că substanțele materiale (precum ceara) posedă în mod esențial întindere, și că schimbările ce au loc în substanțele materiale sînt schimbări în dispunerea lor spațială. Această concluzie ne conduce la primul principiu al științei fizicii, confirmat de interpretarea pe care o dă Descartes geometriei euclidiene. După cum arătase Euclid, se părea că avem o „idee clară și distinctă" a spațiului, și putem cunoaște toate proprietățile sale numai cu ajutorul rațiunii, printr-o știință deductivă care nu face referiri la experiența senzorială. Rămîne doar să completăm această știință cu o expunere deductivă similară a proprietăților unui „ocupant" al spațiului: acel lucru a cărui esență este *în* spațiu și modificabilă în raport cu spațiul, a cărui esență este cea a unui „lucru întins".

Această paradigmă a filozofiei raționaliste stă la baza teoriei atributelor la Spinoza, întinderea fiind unul dintre ele. Lucrurile în spațiu pot fi înțelese *a priori*, iar natura lor e dezvăluită rațiunii tocmai datorită faptului că întinderea constituie esența oricărui lucru care o posedă. O dată cu conceperea întinderii, intelectul ia cunoștință de „esența reală" ce există independent de mintea finită care o concepe. Intelectului îi este permisă înțelegerea completă a naturii unui lucru — înțelegere din care se pot deduce eventual proprietățile fundamentale ale lucrurilor întinse. Atributul reprezintă ceea ce se „atribuie" realității de către intelect pe parcursul unei astfel de conceperi complete și sistematice. A spune că există două atribute înseamnă a spune că putem cunoaște lumea în două moduri complet diferite.

Argumentul ontologic

Spinoza îl definește pe Dumnezeu ca „substanță alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimînd o esență eternă și infinită" (*E* 1, Definiția 6)*, afirmă că, din moment ce nu e posibilă admiterea nici unei „cauze sau [unui] motiv" care să *împiedice* existența unei asemenea ființe, rezultă că Dumnezeu există în mod necesar. O dată ce este în natura lui Dumnezeu să existe, Dumnezeu trebuie să existe numai dacă nu e împiedicat — însă el nu poate fi împiedicat.

Spinoza este conștient că același lucru poate fi spus despre orice substanță, din moment ce substanța este lucrul care conține în sine (în ideea sa) explicația completă a propriei sale existențe. O substanță este orice poate fi demonstrat că există prin argument ontologic. Ceea ce își datorează existența unei „cauze externe" este cu necesitate un mod, nu o substanță. În plus, substanța este întotdeauna „infinită în felul său" — adică nelimitată de ceva care are aceeași natură cu ea însăși. (Pentru că, a fi limitat înseamnă a fi afectat de o „cauză externă".) Rezultă că fiecare există în mod necesar și infinit.

Premisa ascunsă a raționamentului l-a condus pe Spinoza la concluzia că există doar o singură substanță. Deoarece, deși putem explica existența *unei* substanțe din natura acelei substanțe, nici o asemenea explicație *a priori* nu poate fi dată, credea el, pentru existența a *mai mult* de o substanță de același tip:

* *Etica*, trad. cit., p. 5.

„toate lucrurile concepute să existe la plural trebuie produse în mod necesar de cauze externe, și nu prin forța propriei lor naturi“ (*C* XXIV). Iar dacă ar exista o substanță de alt tip — una căreia îi lipseau perfecțiunile infinite ale lui Dumnezeu —, ea ar trebui să-și datoreze existența în mod necesar lui Dumnezeu, să fie un mod al lui Dumnezeu, și nu o substanță. (Ar fi o *limitare* a naturii lui Dumnezeu ca ceva să existe și să nu-și afle ultima explicație în natura lui: dar, prin ipoteză, Dumnezeu este nelimitat.)

Prin urmare, nici o altă substanță în afară de Dumnezeu nu poate fi admisă. Spinoza adaugă (*E* 1, Definiția 14) că o astfel de altă substanță nu poate nici măcar să fie concepută, din moment ce a concepe o substanță înseamnă a o concepe ca existentă (fiecare substanță fiind *causa sui*), existența ei fiind stabilită prin argument ontologic. Rezultă că „tot ce există se găsește în Dumnezeu, și nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu“ (*E* 1, Definiția 15)*. De îndată ce înțelegem sensul tehnic al cuvintelor „în“ și „a fi conceput“ din această propoziție, concluzia ei pare inevitabilă, iar demonstrațiile lui Spinoza — mult mai complexe decît am fost în stare să le redau — l-au asigurat că această propoziție conține răspunsul unic și complet la enigma existenței.

Nu toți raționaliștii care au acceptat argumentul ontologic au îmbrățișat și concluzia monistă a lui Spinoza. Leibniz, de exemplu, s-a străduit să împace

---

* *Ibid.*, p. 17.

presupunerea raționalistă cu o teorie pluralistă a universului, admițînd o infinitate de substanțe în afară de Dumnezeu, în „cea mai bună dintre toate lumile posibile“, adică în lumea reală a creației lui Dumnezeu. Dar, așa cum recunoscuse și Leibniz, nu poate fi posibilă nici o interacțiune între aceste substanțe separate, nici o dependență a uneia de alta, nici o explicație a aparentei reacții a uneia față de cealaltă și, într-adevăr, nici o relație reală între ele. Imaginea unui univers cu o infinitate de substanțe fără nici o legătură între ele este, în cele din urmă, la fel de greu de înțeles ca și monismul lui Spinoza, și evident mai puțin ușor de împăcat cu aparențele.

O anumită rezervă se cuvine însă menționată. Spinoza ne avertizează deseori să nu vorbim despre „singularitatea“ lui Dumnezeu. Dacă-l numim „unul sau singurul“ înseamnă că Dumnezeu ar putea fi enumerat — ca și cum, numărînd elementele universului, ne-am opri la numărul unu (*C* L). Oricum, numărul nu ține de esența lucrurilor: el aparține mai curînd înțelegerii finite față de lucruri, și nu poate figura în nici o expunere *a priori* a naturii lor. Originea acestei gîndiri se află la Moses Maimonides (*Călăuza șovăielnicilor*, i, 51–57) care argumentează faptul că numărul aparține „limbii omului“, și nu se poate aplica lui Dumnezeu decît în mod negativ. Spinoza merge însă mai departe decît Maimonides, fondînd pe această observație și pe altele similare o filozofie a aritmeticii, originală și influentă, după care numărul semnifică o caracteristică a percepției umane, și nu o proprietate a realității. Despre această filozofie voi vorbi mai jos.

Atributele lui Dumnezeu

Atributul este dat de o „idee completă și adecvată" a lui Dumnezeu, o idee care, datorită „adecvării" sale, îl arată pe Dumnezeu așa cum este el în mod esențial. Așadar, atributul este mai mult decît o proprietate esențială. Eu sînt animal și, de asemenea, persoană; dacă pierd una din aceste proprietăți, încetez să exist, și, prin urmare, fiecare proprietate este esențială. Dar nici una nu „constituie esența mea" în felul în care un atribut constituie esența lui Dumnezeu. Este extrem de dificil de înțeles cum Dumnezeu poate avea mai mult de un singur atribut: adică cum poate fi complet constituită esența lui în multe moduri diferite.

Spinoza identifică două atribute ale lui Dumnezeu: gîndirea și întinderea. Primul reprezintă sistemul ideilor, al doilea — cel al obiectelor fizice. Știința noastră fizică nu e un sistem deductiv, ci o serie de generalizări bazate pe observația „modurilor finite". Cu toate acestea, însăși metoda noastră autentică presupune posibilitatea unei științe deductive, derivînd din cele de mai sus o descriere legică a „modurilor finite". O asemenea știință a „întinderii" ar trebui să posede cunoașterea completă a totalității dependente de sine. De la premisele ei evidente în sine, prin argumentare deductivă, ar putea fi elaborată o descriere a lumii în care toate relațiile de dependență („legile cauzale") să fie identificate. Lumea fizică (întinsă) trebuie să posede așadar caracterul unui sistem de sine suficient, dincolo de care nu trebuie să trecem atunci cînd explicăm orice

eveniment fizic. O știință ideală a fizicii (a întinderii) ne-ar oferi cunoașterea unei esențe, și de aici a substanței în care rezidă acea esență. Rezultă că întinderea e un atribut al lui Dumnezeu.

Descartes, ca și Spinoza, a văzut lumea fizică sub forma unui sistem unic și substanțial. El nu a fost în măsură să dea seamă de locul sufletului în lume. Stările noastre mentale (ideile) par să fie legate de lumea fizică prin conexiuni cauzale, fără să fie modificări ale vreunei substanțe fizice. Ele sînt, afirma Descartes, în mod esențial non-fizice, fără loc, formă, limite sau mișcare. Totuși, numai dacă A și B sînt modificările unei singure substanțe poate exista o relație cauzală între ele. Care este atunci relația dintre suflet și corp?

S-a dovedit că motivul major al nemulțumirilor în legătură cu sistemul cartezian pornește de la faptul că Descartes a denaturat această problemă. Spinoza o rezolvă în mod remarcabil, afirmînd că ideile și obiectele fizice sînt modificările unei singure substanțe, concepută totuși în două moduri separate și diferite, fie ca suflet, fie ca materie sau întindere. Cînd ne referim la idei, ne referim la Dumnezeu printr-un alt atribut al său, și sugerăm o altă știință completă și *a priori* a întregului. Înțelegerea clară și indubitabilă pe care o avem despre natura ideilor individuale sugerează că o știință *a priori* a mentalului (a realității concepută în termeni mentali) este o posibilitate la fel de reală ca și știința *a priori* a fizicului (a realității concepută ca întindere).

Din ingenioasa soluție a lui Spinoza se nasc două probleme. Prima: cîte atribute are Dumnezeu?

A doua: ce înseamnă cu exactitate afirmația că Dumnezeu are mai mult de un atribut, și cum e compatibil acest lucru cu teoria lui Spinoza despre realitate ca fiind una singură? De a doua problemă ne vom ocupa în capitolul următor. Însă prima necesită aici un răspuns.

Spinoza îl definește pe Dumnezeu ca „substanța alcătuită din atribute infinite, fiecare exprimînd o esență infinită și eternă" (*E* 1, Definiția 11)*. Definiția e repetată în diverse variante în corespondență (de exemplu, *C* II), dar niciodată într-un asemenea mod încît să sugereze că Spinoza n-ar înțelege prin prima ocurență a lui „infinit", „infinit de multe". El se referă la două asemenea atribute. Comentatorii se împart după înțelesul definiției lui Spinoza. Înțelege el într-adevăr că sînt infinit de multe atribute, sau doar că fiecare atribut este într-un anumit sens infinit în propria sa natură? (*S* 19 și 34 trimit fără îndoială la prima interpretare, la fel și *E* 1, Definiția 9.) Spinoza susține această interpretare în corespondența cu Tschirnhaus, dar în termeni atît de obscuri, încît justifică temerile eruditilor. El afirmă (*C* LXIV) că sînt infinit de multe atribute, susținînd însă că sufletul omenesc care este (v. mai jos) ideea corpului omenesc nu are acces decît la două — întinderea (exprimat prin corp) și gîndirea (exprimată prin ideea lui). Lămurirea nu este însă nici inteligibilă și, în mod vădit, nici sinceră.

În spiritul acestei idei, modul de argumentare al lui Spinoza nu poate genera concluzii numerice: el

---

* *Etica*, trad. cit., p. 13.

poate stabili că există *un* lucru de un anumit fel, sau că sînt *infinite* lucruri de un anumit fel, sau că nu există nici unul (cf. *E* 1, Definiția 8, Scholium 2). Aceasta însă pentru că „unul", „infinit" și „nici unul" denotă pentru Spinoza categorii ontologice, și nu numere: existență independentă, „nelimitare" și non-existență. Este imposibil ca aceasta să fie o dovadă *a priori* a faptului că există doar două atribute. Pe de altă parte, „infinite" trebuie să fie compatibil cu „cel puțin două", după cum reiese din argumentarea lui: „infinite" trebuie să susțină *un* fel de interpretare numerică. Apoi, Spinoza afirmă din nou că deși numărul nu e în natura lucrurilor, el este impus lor de imaginația noastră (v. mai jos).

Iată aici o chestiune care prezintă dificultăți formidabile pentru Spinoza. E rîndul lui acum să denatureze subiectul atît în scrisoarea către Tschirnhaus, cît și prin utilizarea mai largă pe care o dă conceptului de infinitate. Însă nu numai sistemul lui conține această mare și neliniștitoare lacună. Încercarea comentatorilor de a o umple a produs una dintre cele mai exasperante, plictisitoare și inutile literaturi secundare din întreaga istorie a activității științifice. De aceea, nu afirm mai multe în legătură cu această problemă decît că este insolubilă.

Dumnezeu sau Natură

Din teoria lui Spinoza rezultă că Dumnezeu este identic cu lumea, și nu distinct de ea. Dar Dumnezeu este conceput de gîndirea umană în două

moduri diferite: fie contemplînd gîndirea divină și propria noastră gîndire ca parte a ei, fie, la fel, înaintăm în cunoașterea lui Dumnezeu investigînd structura lumii fizice. Tot ceea ce este făcut de dragul cunoașterii este bine făcut, și e făcut spre mîntuirea noastră.

Spinoza își exprimă monismul în celebra afirmație: lumea este *Deus sive Natura* — „Dumnezeu sau Natură“. Această declarație a făcut ca el să fie considerat atît ateu cît și panteist — în faimoasele cuvinte ale lui Novalis —, un „om otrăvit de Dumnezeu“, pentru care înfățișarea divină luminează perpetuu din întregul naturii. Amîndouă interpretările ar fi fost repudiate de Spinoza ca exprimînd o înțelegere limitată a lui Dumnezeu. Teologia lui e în mod esențial impersonală, așa cum concepția lui despre lumea fizică este în mod esențial teologică. Orice cauzalitate se supune unei paradigme logice, și orice explicație este în realitate o formă de demonstrație. Așadar, a înțelege cauzalitatea lucrurilor înseamnă a înțelege operația mentală complexă asumată de o gîndire infinită.

De aici decurg numeroase consecințe. Prima: Dumnezeu nu este cauza „tranzitorie“ ci cauza „imanentă“ a tuturor lucrurilor: aceasta înseamnă că el există *în* lumea creației sale, și nu dincolo de ea (*E* 1, Definiția 18; *S* 30, 34, 36 ș. urm.). În plus, din moment ce cauzalitatea este o formă de necesitate, și din moment ce natura divină este eternă și necesară așa cum este, rezultă că tot ce se întîmplă în lume se întîmplă datorită necesității. În lumea fizică este la fel de puțină libertate ca în lumea ideilor, efectul

decurgînd din cauză cu necesitatea rigidă a unei demonstrații matematice. Mai mult, fiecare acțiune umană ca mod al lui Dumnezeu se naște din același lanț de nedesfăcut al necesității, astfel încît unor idei ca „întîmplare“ și „libertate“ nu li se poate da semnificația pe care o au în imaginația comună. Lucrurile ar fi putut fi altfel numai dacă Dumnezeu ar fi putut fi altfel (*S* 44): aceasta e totuna cu a presupune posibilitatea existenței unei alte substanțe, o asemenea supoziție fiind însă total incoerentă.

Concluziile acestea sînt de-acum contrare intuiției. Iar lucrurile sînt mai complicate decît par. Aceasta deoarece există un sens real în care nu „se întîmplă“ nimic real în lumea lui Spinoza. Dumnezeu este într-adevăr cauza a tot ce există, dar el este cauza „eternă“. Fiind conceput anume, el nu participă la schimbare. El nu este „în“ timp, conceperea timpului nu joacă nici un rol în adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Înțelegem lumea în termenii „schimbării“ și ai „procesului“, dar aceste descrieri se aplică numai modurilor lui Dumnezeu, și nu esenței divine. Ele exprimă doar percepția parțială și confuză a celor care nu au o idee completă sau adecvată despre lume. Într-adevăr, putem utiliza aceste percepții parțiale împreună cu o metodă științifică adecvată pentru a obține o apreciere asupra „modurilor infinite“ ale lui Dumnezeu. Dobîndim astfel o explicare a lumii mai completă decît oricare alta evidentă simțului comun. Cu toate acestea, pentru a explica în cele din urmă lucrurile, nu trebuie să le legăm la ceea ce le precede în timp — fiindcă aceasta înseamnă doar a raporta un mod

la altul; mai degrabă trebuie să descoperim relația lor atemporală cu esența eternă a lui Dumnezeu. O știință ideală, ca și o religie adevărată, ar trebui să încerce să privească lumea nu în dimensiunile ei temporale, ci „sub aspectul eternității“ (*sub specie aeternitatis*), în maniera demonstrației matematice.

Dumnezeu este singura cauză „liberă“, fiindcă el este singurul care se creează pe sine. În măsura în care îl gîndim pe Dumnezeu în acest fel, înțelegem natura ca principiu activ și creativ, inteligibil în și prin sine — ca *natura naturans*, ca să folosim expresia scolastică a lui Spinoza. Dar putem de asemenea studia natura ca produs al creației, ca împlinire a unui efort creator prin modurile finite și infinite ale singurei și adevăratei substanțe: ca *natura naturata* (*E* 1, Definiția 29, Scholium). Nu e nici o contradicție între aceste două idei; fiecare își apropie aceeași unică realitate din puncte contrare de vedere. Filozoful și omul de știință pun în lumină caracteristici diferite ale lumii, avînd interese diferite și inspirînd sufletului pasiuni diferite. Năzuința studiului lor este însă aceeași în fiecare caz: supremul bine ce constă în cunoașterea adecvată a lui Dumnezeu (v. în special *S* 8 și 9).

Aceasta este concluzia către care se îndreaptă metafizica lui Spinoza: nu există nimic în afara unei singure substanțe — sistemul de sine stătător, independent și explicit ce constituie lumea. Acest sistem poate fi înțeles în multe feluri: ca Dumnezeu sau Natură, ca suflet sau materie, creator sau creat, etern sau temporal. El poate fi cunoscut în mod adecvat prin atributele sale, în mod parțial și confuz prin mo-

durile sale. Pentru a-l înțelege în totalitate sub aspectul eternității, trebuie să știm că tot ce există în lume există cu necesitate, neputînd fi altfel decît este.

Interpretarea metafizicii lui Spinoza

Spinoza detașează conceptul de substanță de originile sale intelectuale. În lucrările lui, substanța nu mai este „obiect individual" sau conținut obișnuit al gîndirii. Dumnezeu nu se „individualizează" sub adevărata lui înfățișare, din moment ce este imposibil de conceput orice altă entitate de care să fie distinct. Este mai ușor, probabil, să înțelegem „substanța" în termenii introduși de noua știință a secolului al XVII-lea, în care cantitatea și transformarea au întîietate față de calitate și clasificare. Așa cum remarcam în capitolul precedent, identificăm conținuturile lumii nu numai cu lucrurile individuale, ci și cu esențele („substanțe", în înțelegerea uzuală modernă a termenului). Concepția conform căreia toate transformările din lume sînt transformările unei singure esențe este un echivalent modern al monismului lui Spinoza. Această esență este materia la newtonieni și energia la urmașii lui Planck și Einstein. Spinoza însuși este considerat uneori mai aproape de Einstein, luînd „mișcarea și repausul" ca variabile fundamentale și argumentînd: „corpurile sînt distincte unele de altele în ceea ce privește mișcarea și repausul conținute în ele" (*E* 2, Definiția 13). Totuși, această „mișcare și repaus" nu este pentru Spinoza un atribut al sub-

stanței, ci un „mod infinit": cu alte cuvinte, ceva care se află peste tot, dar nu constituie în întregime realitatea ultimă. În același timp, întinderea (atributul) poate fi privită ca „putere care produce mișcare și repaus" (*S* 120).

Ideile unității lui Dumnezeu și generării de sine își au echivalenți în știința modernă, avînd, conform interpretării de mai sus valoare egală în concepțiile: (1) toate obiectele din lume sînt în interacțiune cauzală completă; (2) universul este un sistem închis, dincolo de care nu putem cerceta — avem adevărul lui (1) dincolo de care nu e nevoie să cercetăm — cauza oricărui lucru din el. La o întrebare de tipul „de ce?", care nu se referă la sistemul actual al lumii, nu există nici un răspuns, iar încercarea de a pătrunde dincolo de acest sistem — în speranța găsirii unei „cauzalități transcendente" a lucrurilor create — se dovedește în mod inevitabil lipsită de sens. O unică esență care se supune unui mic set de legi, definitorii pentru natura ei, dă naștere la tot ceea ce observăm. Știința are sarcina să se îngrijească de descrierea completă a acestei substanțe și a legilor care i se aplică, astfel încît fiecare întîmplare să poată fi în cele din urmă explicată. În plus, descrierile substanței sînt totuna cu descrierile legilor care o guvernează: a prezenta proprietățile ultime ale întinderii (materiei, energiei) înseamnă, în același timp, a prezenta legile care guvernează toate lucrurile întinse.

O asemenea „traducere" a teologiei lui Spinoza a fost parțial aprobată de comentatorii contemporani; aceasta și pentru că ea face utilă restul

filozofiei lui Spinoza în sensul unei moralități valabile pentru omul de știință. La prima vedere, sîntem acum departe de viziunea panteistă a „otrăvitului de Dumnezeu“ care stîrnea simpatiile lui Novalis și Goethe. Însă probabil doar la prima vedere. Să ne amintim de credința religioasă senină pe care Einstein își construia teoria relativității — teorie care începe anume de la supozițiile pe care tocmai le-am subliniat și care părea să justifice, pentru inventatorul ei, căile alese de Dumnezeu pentru om.

Comparația cu Einstein sugerează dificultatea reală a interpretării. Spațiul, timpul și numărul stau la baza fizicii moderne; dar ce sînt ele pentru Spinoza? Timpul, în particular, pare să fie ceva mai mult decît o metaforă, un fel de mod de a vorbi, răspîndit peste tot, și care străbate întreaga noastră experiență; iar aceasta numai pentru că experiența noastră e un ghid „inadecvat“ pe calea găsirii realității ultime. Totuși, înainte de a ne întoarce la această dificultate, se cuvine să ne oprim asupra celei mai importante dintre toate problemele metafizicii lui Spinoza: problema locului omului în natură.

4

Omul

Răspunsul lui Spinoza la problema existenței poate fi redat succint astfel: toate lucrurile care există, există în mod necesar într-o interdependență completă. Metafizica rezultantă conduce la anumite implicații neliniștitoare în ceea ce privește înțelegerea de sine a omului. Într-un anumit sens, mentalitatea poate fi o trăsătură specific umană; cu toate acestea, orice lucru din lume este exprimabil atît ca idee cît și ca obiect fizic, iar relația dintre idei și lucrurile întinse este oarecum ușor de înțeles prin această teorie a atributelor. Mai mult, monismul lui Spinoza generează o idee paradoxală în legătură cu persoana umană. Se pare că persoana individuală nu este deloc un individ. Și nici altceva. Filozoful pare să nege identitatea, separabilitatea și suficiența de sine a persoanei, iar omul, ca parte a naturii, nu pare să fie în schema lucrurilor un aspect mai important decît sînt stîncile, pietrele sau copacii.

În fine, afirmația că tot ce se întîmplă se întîmplă cu necesitate pare să pună sub semnul întrebării întreaga problemă a moralității. Nu e prea clar dacă întrebarea „ce să fac?“ are vreun sens pentru Spinoza. Aici nu numai „eu“ pare să fie problematic — ca mod trecător al lui Dumnezeu, fără indivi-

dualitate și fără dependență de sine —, ci întreaga sugestie că un asemenea lucru ar putea cu adevărat *să facă* ceva este fără sens, din moment ce nu are nici cea mai mică opțiune.

Cea mai originală parte a filozofiei lui Spinoza constă în încercarea sa de a răspunde la cele trei probleme schițate — problema sufletului și a corpului, problema existenței individuale și problema libertății —, reconciliind astfel căutarea fericirii cu cunoașterea lui Dumnezeu. Această încercare nu e lipsită de importanță pentru noi, fiindcă astăzi sîntem la fel de copleșiți ca și Spinoza de sentimentul efemerității omului, al fragilității și nulității lui metafizice și, înainte de toate, de sentimentul completei lui dependențe de o totalitate pe care nu o poate controla.

Atribute și aspecte

Îl cunoaștem pe Dumnezeu atît prin atributul întinderii cît și prin cel al gîndirii. Sîntem tentați să interpretăm această teorie în mod „subiectiv“ — adică presupunînd că Spinoza descrie mai degrabă două moduri de percepție ale unei singure realități decît o dualitate intrinsecă realității percepute. Spinoza însuși încurajează o atare interpretare:

> Dorești, chiar dacă nu e nevoie, să ilustrez cu un exemplu felul cum poate fi caracterizat unul și același lucru prin două nume. Ca să nu par zgîrcit, am să-ți dau două. Primul: spun că prin Israel se înțelege al treilea patriarh; înțeleg același lucru prin Iacov,

numele Iacov fiind dat patriarhului în cauză, deoarece acesta se prinsese de călcîiul fratelui său. Al doilea: înțeleg printr-o suprafață fără culoare o suprafață care reflectă toate razele de lumină fără să le altereze. Înțeleg același lucru printr-o suprafață albă, cu diferența că, o suprafață se numește albă în raport cu omul care se uită la ea.

(*C* IX)

Nici unul din exemplele lui Spinoza nu are semnificație clară în problema atributelor (se presupune că fiecare din ele prevede o *esență* completă și autentică a lucrului căruia îi este atribuit); și fiecare exemplu este obscur. Amîndouă par să încurajeze interpretarea atributelor ca „perspective" sau „aspecte". Îl putem cerceta pe Dumnezeu fie sub aspectul gîndirii, fie sub aspectul întinderii, în același mod în care omul cercetează o pictură: prima dată ca pe o dispunere de pete colorate, apoi ca pe un portret, în fiecare caz înțelegînd același lucru material.

O asemenea interpretare ignoră presupunerea ascunsă a lui Spinoza. Raționalistul privește cunoașterea noastră despre lume după modelul matematic. Așa cum nu există nici o deosebire între felul cum sînt numerele și cum sînt reprezentate în demonstrațiile noastre, tot așa, pentru un raționalist, nu e nici o diferență între felul cum este lumea și felul cum este reprezentată în raționamentul nostru — presupunînd că noi raționăm ca în matematică, cu ajutorul „ideilor clare și distincte". Această trăsătură a matematicii este folosită deseori de empiriști pentru a arăta că entitățile matematice, precum numerele,

nu sînt în mod real independente de noi: dacă putem cunoaște totul despre ele, dacă proprietățile lor oglindesc perfect cunoașterea noastră despre ele, aceasta este pentru că numerele sînt într-un anumit sens *construite* în procesul înțelegerii lor. Totuși, pentru un raționalist, matematica este pur și simplu ilustrarea perfectă a posibilității faptului că pot dobîndi o cunoaștere *a priori* a unui lucru diferit de mine însumi. În mod similar, Spinoza definește un atribut ca fiind ceea ce intelectul percepe a fi esența unei substanțe. Și ceea ce intelectul (corect instruit) percepe ca fiind esența a ceva *este* chiar esența acelui lucru. De aici rezultă că cele două concepții sînt două descrieri complete și adecvate ale lumii așa cum este ea în mod esențial, și nu două puncte de vedere asupra lumii, un atribut nefiind cu adevărat distinct de substanța în care se află. În primele scrieri, Spinoza punea problema în felul următor: „Ființa ca ființă numai prin ea însăși, ca substanță, nu ne afectează, și trebuie să fie explicată prin unele atribute de care nu se distinge decît în mod ideal" (*M* P. 1, cap. 3). În același timp, un atribut este numit așa pentru că „intelectul *atribuie* o anumită natură substanței" (*C* IX).

Cea mai bună cale de a înțelege filozofia lui Spinoza este probabil în termenii unei analogii expuse de Thomas Carson Mark. Să considerăm paradigma lui Spinoza cu privire la știința obiectivă: geometria lui Euclid. Axiomele expuse de Euclid utilizează noțiuni intuitive ale figurii plane, cum ar fi linia și punctul, pe care le punem fără dificultate în legătură cu experiența noastră cotidiană despre

spațiu. Aceleași axiome pot fi reexprimate utilizînd coordonatele carteziene prin care figurile sînt determinate cu ajutorul ecuațiilor cu două variabile. Acestea transformă demonstrațiile rezultate din teoremele geometriei în demonstrații algebrice; demonstrațiile își corespund reciproc, și nici o știință nu prezintă rezultate care nu pot fi prezentate și altfel, într-o formă echivalentă. Cel care trece de la un idiom la celălalt pe parcursul unei demonstrații face dovada unei curioase greșeli de logică. S-ar putea afirma aici că expunerile carteziene și euclidiene ale geometriei plane oferă o prezentare completă a aceluiași sistem de adevăruri matematice și o analiză completă a tuturor relațiilor de dependență logică care se obțin în sistem. În același timp, propozițiile unei științe, chiar dacă sînt cu necesitate adevărate, nu pot fi substituite cu demonstrațiile aparținînd alteia. Orice propoziție care reprezintă mai puțin decît o concepție a întregului dobîndește *fie* un sens euclidian, fie unul cartezian, și numai ideea întreagă (sau, în cuvintele lui Spinoza, „adecvată“) care este știința totală arată că subiectul este în fiecare caz unul și același.

Analogia nu este perfectă. Dar este probabil cel mai apropiat model de teoria lui Spinoza privind relația dintre atributele gîndirii și ale întinderii, atribute care oferă fiecare o cunoaștere completă și adecvată a esenței unei singure substanțe. Gîndirea și întinderea reprezintă fiecare realitatea așa cum este ea în mod esențial, fiecare atribut prezentînd o expunere *completă* a acestei realități. Prin urmare, fiecare mod — inclusiv fiecare obiect din sistemul

timpului și al transformării — poate fi descris atît în termeni mentali cît și în termeni fizici; iar dacă nu sîntem familiarizați cu ideile care exprimă realitatea unei pietre sau a unei mese, aceasta este numai datorită percepției noastre confuze. Totuși, cunoaștem atît expresia mentală cît și cea fizică a unui singur mod finit — în propriul nostru caz. Sufletul, ne spune Spinoza, este o *idee* particulară, și anume „ideea corpului" (*E* 2, Definiția 13). Această idee „nu este simplă, ci compusă din multe idei" (*E* 2, Definiția 15), iar fiecărui constituent îi corespunde un proces corporal care este „obiectul" sau *ideatum*-ul său.

În mod normal, cînd afirmăm despre o idee că este o idee a unui obiect, nu dorim să sugerăm și faptul că ideea și obiectul sînt în legătură intimă. La urma urmei, avem idei ale obiectelor îndepărtate, care nu pot exista în mintea omenească, și idei ale ficțiunilor, care nu există deloc. În mod normal, cuvîntul „a" înseamnă „despre", și „obiectul" unei idei este cel reprezentat în sau prin ea. Totuși, pentru Spinoza acest mod de a gîndi este doar o reflectare a propriei noastre înțelegeri inadecvate. Singura relație cognitivă *reală* care poate exista între o idee și un lucru material este relația care există între o idee, care este un mod al substanței unice concepută sub atributul gîndirii, și exact același mod conceput sub atributul întinderii. Este o problemă delicată de logică să putem sau nu numi această relație una de identitate. Cu toate acestea, Spinoza afirmă că „sufletul și corpul sînt unul și același lucru, conceput fie sub atributul gîndirii, fie sub „atributul întinderii" (*E* 2, Definiția 21, Scholium).

Care *este* atunci relația dintre suflet și corp? Acesta este din nou un subiect controversat între cercetători. Putem concentra o literatură vastă și neconcludentă într-o scurtă dar, probabil, la fel de satisfăcătoare afirmație, spunînd că Spinoza combină monismul ontologic cu dualismul conceptual. Sufletul și corpul sînt unul și același *lucru*; a-l descrie drept suflet și a-l descrie drept corp înseamnă a-l situa în două sisteme separate și diferite. Detaliile acestor sisteme nu pot fi substituite mutual, și asertarea unei relații cauzale (relație de dependență) între suflet și corp este incoerentă. Dacă înțelegem prin „a este identic cu b" că „a" îl poate substitui cu adevărat sesizabil pe „b" în orice propoziție adevărată despre b, atunci sufletul și corpul nu sînt identice. Pe de altă parte, sistemul complet de care aparține sufletul este exact același sistem de care aparține și corpul. În plus, sufletul și corpul se întîlnesc în puncte izomorfe în cele două sisteme paralele. Totuși, din punct de vedere ontologic, sufletul „nu este nimic altceva decît" corpul și nu are o realitate separată de realitatea atribuită corpului, cu toate că „nici corpul nu poate determina sufletul să cugete, și nici sufletul nu poate determina corpul să continue să se miște sau să fie în repaus" (*E* 3, Definiția 2).

O asemenea concepție despre relația dintre suflet și corp își are și astăzi adepți. Mulți filozofi argumentează acum astfel (pornind de la premise care oglindesc interpretarea „științifică" pe care am dat-o metafizicii lui Spinoza): A descrie comportamentul unei persoane în termeni mentali nu înseamnă a ne referi la procesele oculte care există dincolo de

transformările corpului, ci a descrie aceste transformări în mod autentic, utilizînd concepte radical diferite de cele utilizate în științele naturii. Un om care gîndește, dorește sau se înfurie este într-o anumită condiție fizică, și această condiție constituie, într-un anumit fel, gîndirea, dorința sau furia lui. Descriindu-i condiția în termeni mentali, utilizăm concepte care nu-și găsesc loc în explicația științifică a naturii: *interpretăm* comportamentul lui, situîndu-l în „lumea umană" a relațiilor personale. Un critic, descriind semnificația unei bucăți muzicale, descrie exact aceleași obiecte ca fizicianul ce îi descrie sunetele componente; el le interpretează însă într-un mod avînd o semnificație specială pentru cei care reacționează la muzică. Semnificația muzicii nu e separată de sunete: mai degrabă *este* totuna cu sunetele înțelese cu ajutorul unor concepții care le plasează într-o relație semnificativă cu noi înșine. În mod similar, sufletul unui om nu este separat de procesele corporale care îi determină comportamentul, deși, atunci cînd le privim ca suflet, le vedem într-o interpretare specială care le leagă de propria noastră reacție. Această interpretare utilizează concepte fără vreun rol în formarea legilor științifice. Prin urmare, asertarea unei relații cauzale între evenimentele fizice și cele mentale este în mod inerent paradoxală, poate chiar incoerentă.

Indivizi și „conatus"

Așa cum a fost prezentată pînă acum, teoria este evident incompletă. Pentru că ne vorbește la modul

abstract despre relația mentalului cu fizicul. Nu ne dă nici o relație despre particularitatea sufletului omenesc și nici vreo idee despre cum am putea să individualizăm sufletul sau corpul — *ideatum*-ul său. Și fără individualizare, relația dintre suflet și corp este încă neclară. Atunci, cum putem înțelege individualitatea și separabilitatea atribuită (în asemenea cazuri) modurilor finite?

Despre Dumnezeu ca individ se poate vorbi numai în sens problematic — ca despre „unul sau singurul". Într-adevăr, s-ar putea presupune că nu este loc în filozofia lui Spinoza pentru conceptul de individ sau pentru distincția, atît de importantă în gîndirea noastră comună, dintre individ și proprietățile sale. Să considerăm culoarea roșie a acestei cărți. În teoria lui Spinoza, acesta este un mod al lui Dumnezeu. De ce trebuie atunci să atribuim culoarea roșie *cărții* și nu lui Dumnezeu, și de ce ezităm să considerăm cartea o *proprietate* a lui Dumnezeu? Cum poate fi conceput un mod finit ca individ independent și nu doar ca stare trecătoare a altui lucru de care aparține modul?

Spinoza se referă deseori la indivizi finiți și vorbește despre cutare sau cutare mod finit „în măsura în care (*quatem* /*quatenus*) el este în sine însuși" (de exemplu, *E* 3, Definiția 6). Cu alte cuvinte, există un sens în care — sau un moment în care — modurile finite pot fi dependente de sine („în" ele însele) în felul în care Dumnezeu este dependent de sine. Spinoza enunță și o definiție a esenței (*E* 2, Definiția 2) care poate fi aplicată la fel de bine atît modurilor finite cît și lui Dumnezeu:

> ... esenței unui lucru îi aparține ceea ce implică în chip necesar existența sa și existența acelui lucru, și care, suprimîndu-se, are drept urmare dispariția lucrului; cu alte cuvinte, acel ceva fără de care lucrul nu poate exista și nu se poate concepe — și invers, acel ceva care, fără lucru, nu poate exista și nu se poate concepe.

Aplicarea de către Spinoza a acestor idei la modurile finite denotă o răsturnare interesantă a argumentului lui Descartes cu privire la ceară (v. cap. 3).

Ceara părea să nu posede nici o unitate sau identitate esențială dincolo de cea a materiei din care a fost compusă. Putea fi ruptă, topită, transformată în raport cu fiecare din proprietățile ei, exceptîndu-le pe cele care aparțin materiei (sau întinderii) ca atare. E tentant să conchidem că numai întinderea e ferită de orice schimbare. (Am putea spune că individualitatea bucății de ceară e dizolvată în compoziția ei.) Spinoza observă că, prin contrast, există lucruri care au un fel de rezistență inerentă la transformările suferite de bucata de ceară. Ele rezistă la vătămare, rupere sau topire; uneori, dacă se strică, se restabilesc singure conform principiului inerent de refacere. Ele năzuiesc, cum afirmă Spinoza, să dureze în propria lor ființă. Această năzuință (*conatus*) constituie esența lor, pentru că ea este cea care implică în mod necesar schimbarea lucrului atunci cînd e îndepărtată, și fără de care lucrul nu poate exista. În plus, *conatus*-ul unui lucru este principiul cauzal în termenii căruia îi explicăm persistența și proprietățile. Așadar, cu cît are mai mult *conatus*, cu atît obiectul este mai dependent de sine — cu atît este mai „în el însuși“.

Exemple evidente sînt organismele. Să considerăm animalele: spre deosebire de pietre, ele evită vătămările, rezistă cînd sînt amenințate de ele și chiar se refac singure cînd sînt lovite — dacă lovitura nu e atît de serioasă încît să distrugă în întregime *conatus*-ul lor. Din această cauză, atribuim animalelor dependența de sine și dualitatea pe care rareori o acordăm lucrurilor neînsuflețite. Aceasta reiese și din modul nostru de a le descrie, căci utilizăm întotdeauna mai curînd „substantive numărabile" decît „substantive de cantitate". O piatră este o *bucată* de piatră, un lac este o *baltă* de apă, un om de zăpadă este un *morman* de zăpadă. Dar, cît trăiește, o pisică este o pisică în sine, și nu o bucată de pisică: numai cînd acel *conatus* s-a sfîrșit, poate fi descrisă ca un morman, o bucată sau o masă. Individualitatea și dependența de sine a pisicii, ca și aceea a omului, fac parte din *natura* ei; a împărți o pisică în două înseamnă a crea nu două jumătăți de pisică, ci doi întregi de alt fel. Pisica năzuiește să dureze ca *un singur* lucru, și există doar atît timp cît această năzuință este „împlinită" — ca să folosim limbajul matematic al lui Spinoza.

Năzuința corpului este de asemenea și năzuința sufletului. Această năzuință, concepută în termeni mentali, este ceea ce înțelegem prin voință (*voluntas*). Uneori, descriind *conatus*-ul unei creaturi, ne referim atît la corp cît și la suflet, și atunci vorbim despre „pofte"; alteori — mai ales atunci cînd descriem oamenii — încercăm să punem accent pe elementul conștiinței care îi determină nu numai să aibă pofte dar și să fie pe deplin conștienți de ele:

și atunci utilizăm termenul „dorință" (*cupiditas*) (*E* 3, Definiția 9)*. În fiecare caz, ne referim la aceeași realitate: *conatus*-ul care permite unui organism să se distingă de ceea ce îl înconjoară într-o dependență de sine statornică și activă.

Teoria despre *conatus*, combinată cu analiza relației corp-suflet, are o consecință particulară: aceea că „sufletul [...] năzuiește să-și mențină existența pe o durată nedeterminată, și este conștient de năzuința sa" (*E*, 3, Definiția 9)**. Prin urmare, este imposibil să ne gîndim la sinucidere: „ideea care neagă existența corpului nostru nu poate exista în sufletul nostru, ci este contrară acestuia" (*E* 3, Definiția 10). Sinuciderea premeditată este o contradicție, o dată ce implică intenția deliberată de a nu lupta, o violare autogenerată a propriei generări de sine, o ațîțare a esenței cuiva împotriva lui însuși. Atunci cum explică Spinoza multele cazuri de sinucidere autentică? Și cum reconciliază această teorie cu propria lui etică care ne îndeamnă să nu ne temem de moarte și să nu ne ferim de ea din motive nedemne (*E* 4, Definiția 72; *E* 5, Definiția 38)?

Răspunsul lui oficial la această problemă dificilă e că „nici un lucru nu poate fi distrus decît de o cauză externă" (*E* 3, Definiția 4)*** și, prin urmare, „nimeni... nu se sinucide din necesitatea naturii proprii. Cei care fac astfel de lucruri sînt constrînși de diverse cauze externe care pot surveni în multe feluri" (*E* 4, Definiția 20, Scholium). El dă nume-

---

* *Etica*, trad. cit., p. 112.

** *Ibid.*

*** *Ibid.*, p. 110.

roase exemple, citînd cazul lui Seneca, care și-a deschis venele din ordinul tiranului, și cel al nebuniei, în care sufletul „și-a asumat o natură contrară naturii sale anterioare“. În această nouă natură, o idee nu putea exista în suflet atîta vreme cît sufletul se conformase năzuințelor sale inițiale; prin urmare, ea nu este rezultatul *conatus*-ului sufletului.

Comentatorii își exprimă în diverse feluri nemulțumirea în legătură cu această teorie a sinuciderii avansată de Spinoza. Oricum, e important să remarcăm că, în fapt, el prezintă o teorie, și acest lucru nu e lipsit de perspicacitate. Acest mod de a ajunge la puncte de contact cu lumea umană prin consecințele metafizicii proprii este în întregime caracteristic lui Spinoza. Dacă s-ar fi limitat să viseze în sfere abstracte, inconștient de sau opunîndu-se la contactul cu problemele reale ale vieții și înțelegerii omenești, sistemul lui ar fi fost mai puțin interesant. În acest caz particular, el a trecut cu vederea multe explicații posibile ale sinuciderii. Nu este însă limpede dacă greșește în postulatul său fundamental conform căruia toate lucrurile pe care *mi* le asum cu seriozitate sînt asumate de dragul stăruinței mele. Sinuciderile nobile din Japonia arată destul de clar cum dorește un om să-și sfîrșească zilele, și anume într-un fel care să-i prelungească chinul sfîrșitului.

Teoria ideilor

Orice se poate concepe fie ca idee, fie ca lucru întins; iar între suflet și corp nu există o relație cauzală (în sensurile recunoscute de Spinoza). Între

două lucruri există o relație cauzală numai dacă concEPerea unuia implică și conceperea celuilalt. Prin conceperea ei, o idee poate depinde de altă idee, și un corp de alt corp. În elaborarea sistemului ideilor nu se poate face nicăieri o referire clară la modul fizic, așa cum nici în elaborarea științei întinderii nu se poate face o referire clară la mental. Cele două sisteme sînt expresiile paralele și diferite ale unei singure totalități. Cu toate acestea, „ordinea și înălțimea ideilor sînt aceleași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor“ (*E* 2, Definiția 7)*. Prin urmare, nu e nici o dificultate să punem în legătură sufletul cu lucrurile din afara lui, sau să-i expunem poziția în secvența desfășurării acelei *natura naturata*:

> Ordinea sau înlănțuirea lucrurilor este una, indiferent dacă natura este concepută sub unul sau altul din atributele sale; prin urmare, ordinea acțiunilor și pasiunilor corpului nostru este de la natură simultană cu ordinea acțiunilor și pasiunilor sufletului... [astfel] decizia sufletului împreună cu apetitul și determinarea corpului sînt simultane în natură, sau mai degrabă ele sînt unul și același lucru, care, cînd e considerat sub atributul gîndirii și explicat în termenii lui, îl numim decizie, iar cînd e considerat sub atributul întinderii și dedus din legile mișcării și repausului, îl numim cauzalitate.
>
> (*E* 3, Definiția 2, Scholium)**

Pentru fiecare idee există un *ideatum* — un obiect conceput sub atributul întinderii, care în sistemul lumii corespunde exact ideii. Fiecare idee este „a“

---

* *Etica*, trad. cit., p. 53.

** *Ibid.*, p. 106.

ideatum-ului ei, și deci fiecare idee expune ceea ce Spinoza a numit însușirea „extrinsecă“ a adevărului, și anume corespondența exactă și necesară cu *ideatum*-ul ei (*E* 2, Definița 4). De aici nu rezultă că nu există lucruri precum ideile false. Pentru că multe idei nu posedă însușirile „intrinsece“ ale adevărului. Eroarea se ivește din nereușita noastră de a pricepe întregul sistem al ideilor și al relațiilor de dependență dintre ele: rămînem de aici doar cu concepții confuze sau parțiale ale lucrurilor, și numai înlocuind aceste concepții cu idei „adecvate“ putem avea garanția că gîndirea noastră expune lucrurile așa cum sînt. Numai într-o idee „adecvată“ se recunosc însușirile intrinsece ale adevărului (*E* 2, Definiția 4). La Spinoza, termenul „adecvat“ îndeplinește o funcție similară cu sintagma lui Descartes „clar și distinct“; într-adevăr, Spinoza utilizează uneori terminologia carteziană (de exemplu, în *E* 2, Definiția 28, în *S*, *M* și în primele scrisori). Totuși, teoria ideii „adecvate“ este mult mai sistematică decît prototipul ei cartezian și conduce la concluzii pe care Descartes le-ar fi respins cu siguranță.

O idee care posedă numai calitatea extrinsecă a adevărului poate fi o sursă de eroare — și în acest sens poate fi descrisă ca falsă. Chiar dacă putem ști ce corespunde (în mod corect) *ideatum*-ului ei, nu putem ști exact ce este *ideatum*-ul ei din proprietățile intrinsece ale ideii. Cu alte cuvinte, în timp ce ideea inadecvată se dovedește opacă la lume, ideea adecvată este transparentă. Prin urmare, „între o idee adevărată și una adecvată nu recunosc nici o diferență, cu excepția faptului că epitetul « adevă-

rată » privește numai acordul dintre idee și *ideatum*-ul ei, în timp ce epitetul « adecvată » privește natura ideii însăși“ (*C* LX).

Pornind de la presupunerea raționalistă potrivit căreia *există* cu adevărat idei adecvate, Spinoza ne arată cum să construim o teorie a cunoașterii (care e de fapt o teorie a erorii). Teoria (elaborată brut în *S* 2, 15 și 16 și perfecționată în *E* 2, Definițiile 35 ș. urm.) este extrem de complicată, dificultatea fiind dată în particular de tendința constantă a lui Spinoza de a descrie relația dintre idee și *ideatum* ca o relație de reprezentare (astfel, o idee pare uneori a fi a *ideatum*-ului ei, în înțelesul obișnuit al acestui cuvînt dificil, și nu doar în sensul implicat de metafizica lui Spinoza). Spinoza descrie în mod constant, în limbaj medieval, drept relație intențională (relație de gîndire) ceea ce e de fapt o relație materială (relație în fapt). Probabil că Spinoza nu a fost clar în această problemă, deși ar fi putut să fie. Astfel, el utilizează uneori cuvîntul „obiect“ (*obiectum*) referindu-se la conținutul reprezentațional al unei idei, rezervînd cuvîntul „*ideatum*“ corelatului ei (de exemplu, *E* 2, Definiția 13, Scholium; v. și Glosar).

Ca și Descartes, Spinoza folosește termenul „idee“ pentru a acoperi tot conținutul mental. El trece două frontiere critice printr-o atare folosire a termenului: cea dintre concept și percepție și cea dintre concept și propoziție. Există desigur o distincție între conceptul de om și percepția, imaginea sau visul unui om; și o distincție între conceptul de om și propoziția: „omul există“. Pentru Spinoza, aceste distincții trebuie reconstruite din rămășițele nedescifrate ale

epistemologiei sale — și el acordă pagini fascinante și strălucitoare acestei sarcini de reconstrucție (*E* 2, Definițiile 16 și 17; *E* 2, Definițiile 48 și 49). Cel care îl studiază pe Spinoza trebuie să-și amintească faptul că însăși propoziția „o idee dată este adevărată" conține o ambiguitate atît de mare încît interpretarea e deseori aproape imposibilă.

Explicînd adevărul drept o proprietate intrinsecă a ideilor adecvate, Spinoza închide breșa dintre lume și concepția noastră adecvată despre ea. El oferă, de asemenea, o demonstrație (interesantă în amănunt și plină de fantezie în maniera de prezentare) pentru faptul că fiecare idee adecvată este evidentă în sine pentru persoana care o posedă (*E* 2, Definiția 43). Preocuparea lui principală este explicarea în primul rînd a erorii și în al doilea rînd a cunoașterii comune, imperfecte, prin care ne conducem în viață.

Spinoza argumentează că „falsitatea constă dintr-o privațiune de cunoaștere care rezultă din ideile confuze, inadecvate sau mutilate" (*E* 2, Definiția 35). Un prim exemplu de inadecvare este percepția senzorială. Să considerăm soarele, așa cum apare el pentru omul care-l studiază de pe pămînt. Imaginea care constituie percepția soarelui este într-adevăr o idee. Dar *ideatum*-ul acestei idei nu este ceea ce i se pare că vede celui ce o percepe. Soarele nu este, așa cum e reprezentat în mod absolut fals — o mică minge roșie cu un diametru de cîteva picioare, înotînd într-o mare de albastru. Adevăratul *ideatum* al acestei idei este mai degrabă modificarea în corp a așa-numitului aspect mental. (Trebuie să spunem că *ideatum*-ul este un proces în sistemul nervos.) Fiind

inadecvată, ideea se referă la soare, despre care prezintă doar o cunoaștere confuză și parțială, și nu la procesul corporal care este corelatul său material.

Întreaga cunoaștere cîștigată prin percepția senzorială este de acest tip, fiind considerată în *Etică* nivelul cel mai de jos dintre cele trei niveluri de cunoaștere. (În *Tratatul despre îndreptarea intelectului* existau patru asemenea niveluri, iar în *Scurt tratat* tot trei, inspirația fiind în ambele cazuri clasică — Aristotel optase pentru patru niveluri de cunoaștere, iar Platon pentru trei.) Spinoza denumește primul nivel de cunoaștere imaginație sau opinie, subînțelegînd că o asemenea cunoaștere nu poate atinge niciodată adecvarea, pentru că ideile imaginației ne vin în ordinea proceselor noastre corporale și nu în ordinea lor intrinsec-logică. Ideile imaginației sînt reflectările ilogice ale proceselor înțelese în mod inadecvat. Printr-o acumulare neîntreruptă de idei confuze, putem ajunge la înțelegerea a ceea ce le este comun — noțiunea universală (*notio universalis*) — asemeni celor exemplificate în concepțiile noastre despre om, copac, cîine sau paznic de porci (*E* 2, Definiția 40, Scholium). Unul din motivele pentru care nu putem avea încredere în limbajul comun ca instrument filozofic e faptul că ideile comunicate de el aparțin în întregime acestei clase de concepții complexe dar confuze, și nu clasei ideilor adecvate.

Să ne întoarcem la exemplu: soarele nu poate fi cunoscut în mod adecvat prin transformările corpului nostru, ci numai prin știința care caută ideea adecvată a soarelui. Acest tip de știință, care pornește prin observații raționale de la primele principii,

aparține celui de-al doilea nivel de cunoaștere, nivel care implică idei adecvate și „noțiuni comune“ (*notiones communes*, diferite de „noțiunile universale“ la care tocmai ne-am referit). O noțiune comună este ideea unei proprietăți comune oricărui lucru, și „acele lucruri comune tuturor și care sînt în mod egal în parte și în întreg pot fi concepute doar în mod adecvat“ (*E* 2, Definiția 39). Aceste noțiuni sînt comune și în alt sens, și anume: toți oamenii le posedă, fiindcă cu toții se împărtășesc din natura comună pe care ele o exprimă. Asemenea idei formează premisele de bază ale științei naturii și oferă întreaga explicație ultimă a faptului că e posibilă comunicarea filozofică, iar cunoașterea umană e publică.

Spinoza identifică și un al treilea nivel de cunoaștere, pe care îl numește intuiție sau *scientia intuitiva*. „Acest gen de cunoaștere“, explică el, „merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui Dumnezeu la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor“ (*E* 2, Definiția 40, Scholium 2)*. El ilustrează această remarcă obscură cu un exemplu matematic (dezvoltat mai larg în *S* 2, cap. 1), din care putem deduce că, prin „intuiție“, Spinoza înțelege cunoașterea comprehensivă a sensului și adevărului unei propoziții acordată celui care o pricepe într-un singur act mental, laolaltă cu demonstrația ei validă din premise evidente în sine. Descartes pusese intuiția în centrul epistemologiei; Spinoza perfecționează expunerea lui Descartes, descriind intuiția ca

---

* *Etica*, trad. cit., p. 86.

un ideal de cunoaștere rațională: concepție legată definitiv de conceptul său de demonstrație validă. După Spinoza, intuiția ne apare numai atunci cînd înțelegem relația dintre subiectul de studiat și „ideea adecvată a esenței formale a lui Dumnezeu“, deoarece nimic altceva nu poate servi ca premisă a unei deducții valide în sine. Prin „esență formală“, Spinoza înțelege natura reală și independentă a lui Dumnezeu. (Formalul este distinct de „obiectiv“: de reprezentarea unui lucru mai degrabă ca „obiect“ al gîndirii decît așa cum este el în sine — *I* vi, 34 și 35. Acești termeni scolastici provoacă o confuzie considerabilă, din moment ce acum trebuie să utilizăm „subiectiv“ în loc de „obiectiv“ și „real“ în loc de „formal“ — v. Glosar.)

Putem exprima acum concis teoria adevărului și cunoașterii lui Spinoza. „Cunoașterea de primul gen“, afirmă el, „este singura cauză a falsității“, în timp ce „cunoașterea de genurile doi și trei este cu necesitate adevărată“ (*E* 2, Definiția 41)*. Prin urmare, din punctul nostru de vedere, adevărul unei idei este dat de legătura ei logică cu sistemul ideilor „adecvate“, și nu doar de corespondența ei extrinsecă cu *ideatum*-ul. Progresul cunoașterii constă în înlocuirea continuă a ideilor confuze și inadecvate cu concepțiile adecvate, pînă cînd, la limita superioară a înțelegerii, tot ceea ce gîndim va decurge inevitabil dintr-o idee adecvată despre esența lui Dumnezeu.

---

* *Etica*, trad. cit., p. 87.

„Sub specie aeternitatis"

Toate ideile există în Dumnezeu ca modificări ale gîndirii sale. Unele idei există și în sufletul omenesc. Spinoza afirmă că ideile noastre există în Dumnezeu *în măsura în care (quatenus)* el compune sufletul omenesc. Și invers, din moment ce Dumnezeu posedă cunoașterea adevărată a oricărui lucru, ideile noastre proprii sînt adecvate *în măsura în care* sîntem parte din intelectul infinit. Filozoful presupune că acest „în măsura în care" este o problemă de grad: cu cît concepțiile mele sînt mai adecvate, cu atît am mai multe șanse să ajung dincolo de condiția mea finită, mai aproape de esența divină al cărui mod sînt.

Nu e ușor de înțeles sintagma „în măsura în care". Fără această sintagmă însă, cea mai importantă din verigile demonstrației lui Spinoza — legătura dintre divin și uman — ar fi distrusă. După cum afirmam în ultimul capitol, a putea descrie atributele lui Dumnezeu în termeni temporali nu este decît un mod de a vorbi. Dumnezeu este etern, aceasta înseamnă că e în afara timpului și schimbării. Prin urmare, „lucrurile sînt concepute ca actuale în două feluri — fie în măsura în care le concepem existența în raport cu un anumit timp și loc, fie în măsura în care le concepem ca fiind cuprinse în Dumnezeu și rezultînd din necesitatea naturii divine" (*E* 5, Definiția 29, Scholium). A trece de la divin la omenesc înseamnă a trece de la atemporal la temporal. Deși înțelegem modificările lui Dumnezeu ca „durabile" și succedîndu-se una alteia în timp, asimilarea conceptului de timp în

cunoașterea noastră reflectă numai inadecvarea acestei cunoașteri. „În măsura în care“ percepem lucrurile în mod adecvat, le înțelegem ca decurgînd din natura eternă a lui Dumnezeu, printr-un lanț de explicații în formă logică și atemporală.

Astfel, după Spinoza, „stă în natura rațiunii să perceapă lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei [*sub quadam aeternitatis specie*]“ (*E* 2, Definiția 44, Corolarul 2)*. O concepție adecvată despre lume este o concepție *sub specie aeternitatis*; în felul acesta vede Dumnezeu lumea (cu care se identifică), și în felul acesta o vedem și noi pe ea, *în măsura în care* sufletele noastre participă la imaginea care este a lui Dumnezeu.

Spinoza încearcă să dovedească — *Etica* fiind un exemplu în acest sens — că „sufletul omenesc are o cunoaștere adecvată a esenței infinite și eterne a lui Dumnezeu“ (*E* 2, Definiția 47)**. (Ceea ce este demonstrat aici fusese asumat încă de la început.) Atingînd cunoașterea adecvată, ajungem să înțelegem ceea ce este divin și etern. Pe de altă parte, noi ne înțelegem propria natură și identitate *sub specie durationis* — sub aspectul timpului. Fiind moduri durabile și finite, ne bucurăm de acel *conatus* care ne distinge de întregul suficient de sine al lucrurilor; a ne cunoaște pe *noi înșine* ca existențe separate, individuale, înseamnă a rămîne captivi în concepția limitată în timp care ne conduce la o cunoaștere confuză și parțială. Condiția umană este esențialmente

———————

* *Etica*, trad. cit., p. 90.

** *Ibid.*, p. 92.

conflictuală: rațiunea aspiră spre totalitatea eternă, în timp ce interesele existenței senzoriale durează atît timp cît continuăm să privim lucrurile în mod temporal și parțial. Mesajul eticii lui Spinoza poate fi rezumat succint: mîntuirea noastră constă în a vedea lumea *sub specie aeternitatis*, eliberîndu-ne astfel din servitutea timpului.

Cît timp rămînem prizonierii intereselor care decurg din identitatea noastră perisabilă, ne închipuim că sîntem liberi. Dar „oamenii se înșală în aceea că se cred liberi, părere care constă numai în faptul că ei sînt conștienți de acțiunile lor și necunoscători ai cauzelor de care sînt determinați" (*E* 2, Definiția 35, Scholium)*. Ideea de libertate e o eroare a imaginației care nu se îngrijește nici de călăuzirea omului, nici de fericirea lui, ci îl înrobește. Spre deosebire de imaginație, rațiunea vede lucrurile ca fiind necesare și nu contingente (*E* 2, Definiția 44). Prin urmare, cu cît înțelegem mai mult, cu atît sîntem mai convinși de lipsa de realitate a libertății temporale, și cu atît înțelegem mai bine adevărul enunțat cu seninătate: „Nu există în suflet voință absolută, adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru datorită unei cauze care, la rîndul ei, este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și așa la infinit" (*E* 2, Definiția 48)**. Asemenea lanțuri infinite de necesități cauzale sînt doar reflectarea *sub specie durationis* a ceea ce, *sub specie aeternitatis*, reprezintă voința eternă și neclintită a lui Dumnezeu.

---

* *Ibid.*, p. 81.
** *Ibid.*, p. 93.

Iluzia că putem fi liberi *în* timp lasă loc certitudinii că putem fi liberi *de* timp. Aceasta este libertatea reală și superioară recomandată de Spinoza.

5
Libertatea

Din filozofia sufletului expusă de Spinoza lipsește ceva: un lucru decisiv, a cărui prezență sau absență afectează întregul caracter al gîndirii unui filozof. Elementul care lipsește este sinele sau subiectul — punctul esențial al raționamentului cartezian care-i stipulase existența prin *cogito*. E adevărat, Spinoza adoptă acel „omul gîndește“ sub forma unei axiome în partea a doua a *Eticii*, iar în *E* 2, Definiția 11 întîlnim și un ecou vag al argumentului cartezian: „ceea ce constituie, în primul rînd, existența în act a sufletului omenesc nu este decît ideea unui lucru particular care există în act“*. Dar în nici una din aceste propoziții nu regăsim acel „eu“ care pentru Descartes a fost bastionul necesar pus în fața îndoielii hiperbolice. Într-adevăr, chiar în prefața la *Principiile filozofiei carteziene*, Spinoza afirmă clar că nu recunoaște în *cogito* nici o autoritate specială dincolo de autoritatea „ideilor clare și distincte“ care reprezintă lumea *sub specie aeternitatis*, și nu din punctul de vedere al subiectului; cu alte cuvinte, din „punctul de vedere“ al lui Dumnezeu.

---

* *Etica*, trad. cit., p. 58.

Spinoza recunoaște *totuși* existența conștiinței de sine, și o caracterizează în linii mari astfel: ideile noastre pot fi însoțite de idei despre ele însele, și aceste idei de idei ale *lor*, și așa la infinit. El încearcă să explice aceasta afirmînd că „ideea sufletului este unită cu sufletul în același fel în care sufletul însuși e unit cu corpul“ (*E* 2, Definiția 21)*. Acesta e unul din cele mai puțin clare și mai puțin convingătoare argumente ale lui, deoarece, în general, nu menționează nimic referitor la conceptul esențial al acestei probleme: conceptul sinelui. Fidel metodei ideilor adecvate, Spinoza nu reușește în nici un fel să insereze în inima universului său punctul de vedere subiectiv din care acesta e examinat.

Etica și punctul de vedere absolut

Sarcina filozofiei, așa cum o concepuse Descartes, era să se înalțe de la punctul de vedere al subiectului la „concepția absolută“ a lumii (după cum o descrisese Bernard Williams), adică la conceperea lumii în afara oricărui punct de vedere. Cunoașterea constă în eliminarea subiectului din descrierea lucrului cunoscut. În *Critica rațiunii pure*, Kant a afirmat apăsat că această purificare de orice referință la obiect nu este nici posibilă, nici dezirabilă: lumea este lumea *mea*, marcată pentru totdeauna cu însemnul conștiinței de sine. La Spinoza, asumarea concepției absolute este fundamentală; și numai în aceasta constă cunoașterea „adecvată“.

---

* *Etica*, trad. cit., p. 72.

Consecințele pentru filozofia morală sînt considerabile. Spinoza privește viața nu din punctul de vedere al unui „eu“ cu probleme care se nasc din circumstanțe individuale, ci din acela al unui cugetător pur și dezinteresat, pentru care individul nu e decît un mod al lui Dumnezeu, guvernat de aceleași legi care guvernează totul. Baza sfaturilor morale ale lui Spinoza se află tocmai în acest mod „altruist“ și obiectiv de a vedea lumea, afirmînd că se impune să ne ridicăm deasupra perspectivei iluzorii care vede lucrurile *sub specie durationis*, la acel punct de vedere absolut al lui Dumnezeu. Numai atunci, crede el, vom fi cu adevărat liberi, și numai în libertate intelectuală sîntem împliniți.

Binele și răul

În viața de zi cu zi, privind lumea *sub specie durationis*, sesizăm marea prăpastie dintre bine și rău, fiind permanent sfîșiați între exigențele morale și tentațiile naturale. Aceste atitudini decurg din primul nivel de cunoaștere; o idee adecvată despre natura noastră elimină conflictul dintre rațiune și pasiune care e doar produsulul opiniilor noastre confuze.

Spinoza a construit ceea ce astăzi am numi teoria „emoțională“ a judecății morale. Unele noțiuni utilizate, precum „bine“ și „rău“, se explică prin emoțiile pe care îndeobște le comunică, și nu prin adevărul ideilor exprimate în ele: „nu facem nici un efort pentru nici un lucru, nu-l dorim și nu năzuim către el deoarece îl socotim bun; dimpotrivă, socotim că

un lucru este bun fiindcă facem un efort pentru el, îl dorim, îl cerem și năzuim către el“ (*E* 3, Definiția 9). Și altundeva, în prefața la partea a patra a *Eticii*, în *S* 51 și 60, în numeroase scrisori, Spinoza enunță același punct de vedere, afirmînd că judecățile morale și estetice sînt la fel de relative față de atitudinile și interesele subiectului, ele conținînd cea mai confuză înțelegere a naturii lucrurilor. Fiecare persoană va utiliza termeni ca „bine“ și „rău“ în funcție de propriile interese și ambiții; din ideile exprimate în judecățile noastre morale nu putem învăța nimic despre lume.

Spinoza merge mai departe, afirmînd într-o manieră care amintește de Maimonides că „numai într-un limbaj nepotrivit sau omenesc spunem că păcătuim împotriva lui Dumnezeu“ (*C* XIX). În ceea ce privește răspunsul la „problema răului“ (problema reconcilierii unei lumi rele cu un creator bun), Spinoza adoptă soluția lui Maimonides (*Călăuza șovăielnicilor*, iii, 21), afirmînd că lucrurile care par rele sînt pur și simplu „privațiuni“ — adică moduri parțiale sau trunchiate ale lui Dumnezeu, care „nu exprimă nici o esență“ (*C* XXIII, *E* 4, Prefață): ele sînt lipsite de realitate în aceeași măsură în care sînt și rele.

Combinația emotivității cu soluția lui Maimonides în problema răului părea să conducă lucrarea filozofului moral către un sfîrșit. Dacă ideile binelui și răului sînt arbitrare și subiective, și dacă tot ce se întîmplă este în aceeași măsură parte din perfecțiunea divină, ce sfat moral obiectiv putem oferi? Spinoza credea că, de fapt, se pot spune multe. Ca și Aristotel — maestrul său neconfirmat dar prezent

în părțile 3 și 4 ale *Eticii* —, el crede că întrebările morale pot fi puse în mod obiectiv și pot primi răspunsuri în mod obiectiv. Cînd privim prin vălul pasiunilor înțelegînd natura umană așa cum este ea în realitate, ne dăm seama că libertatea și fericirea noastră sînt unul și același lucru, și că o viață bună pentru om se poate defini obiectiv și realiza rațional. „Viața bună" nu se definește prin judecățile morale ale unei anumite persoane, ci obiectiv, prin natura umană. Spinoza elaborează definiții tehnice proprii pentru noțiunile de „bine" și „rău" în termeni care să ducă investigația de tip „geometric" la fericirea umană: „numesc bine ceea ce știm sigur că nu este folositor [*utile*]"; „numesc rău ceea ce știm sigur că ne împiedică să ne bucurăm pe deplin de un bine oarecare" (*E* 4, Definițiile 1 și 2)*. Viața bună e lucrul cel mai „folositor" — favorabil — naturii noastre; iar viața rea e cea care i se opune cel mai mult. Viciul și ticăloșia sînt de evitat, nu pentru că ele ar fi pedepsite de Dumnezeu (care nu se angajează în astfel de eforturi absurde), ci pentru că ele sînt în contradicție cu natura noastră și ne duc la disperare (*C* XXI).

Activ și pasiv

În propoziția 1 a părții a treia din *Etică* se face o distincție între stările „active" și „pasive" ale sufletului: „Sufletul nostru este activ în unele privințe,

---

* *Etica*, trad. cit., p. 176.

iar în altele este pasiv: și anume, în măsura în care are idei adecvate, este cu necesitate activ în unele privințe, și în măsura în care are idei neadecvate, este cu necesitate pasiv în alte privințe."* Distincția între a face lucruri și a suferi lucruri e o distincție de grad; deoarece numai Dumnezeu este cauza deplină și originară a oricărui lucru, el singur acționează fără să fie acționat. Modurile finite, așa cum sîntem și noi, constituie verigile lanțurilor infinite ale cauzalității care țin la un loc lumea. Cu toate acestea, „în măsură în care" stările noastre sînt generate dinlăuntrul nostru — din *conatus* sau năzuința care constituie natura noastră —, în aceeași măsură sîntem cauza lor, și în aceeași măsură acționăm în acord cu ele. Invers, în măsura în care sîntem acționați de cauze externe, sîntem pasivi, victime ale proceselor pe care nu le controlăm.

Numai posedînd idei adecvate avansăm de la starea pasivă la starea activă. Spinoza dovedește aceasta printr-o folosire ingenioasă a cuvîntului *quatenus* („în măsura în care"). În *E* 2, Definiția 11, Corolar, dovedise că „ideile care sînt adecvate în sufletul oricui sînt adecvate în Dumnezeu în măsura în care el constituie esența acelui suflet". Din orice idee dată decurg efecte, iar o idee adecvată este acea cauză adecvată (adică explicația deplină) a tot ce decurge din ea. Prin urmare, Dumnezeu, avînd idei adecvate, este cauza deplină sau adecvată a lucrurilor. Și „în măsura în care este afectat de o idee adecvată în sufletul cuiva, acel suflet este acea cauză adecvată a"

* *Etica*, trad. cit., p. 104.

și deci „acționează în mod necesar asupra“ anumitor lucruri.

Concepția lui Spinoza despre activitatea mentală corespunde numai parțial concepțiilor noastre curente despre voință și acțiune. Este necesar să luăm un exemplu. Să presupunem că o rafală de vînt mă aruncă peste însoțitorul meu, și el cade. În acest proces, eu sînt pasiv: primesc forța vîntului și o transfer în mod mecanic vecinului meu. Asemenea idei precum cea pe care o am despre acest proces sînt percepții confuze și inadecvate ce izvorăsc din procesele corporale care mă afectează. Să presupunem acum că eu concep un plan ca să-mi agresez însoțitorul, și, alegînd momentul, îl dobor la pămînt. De această dată sînt activ (în vorbirea curentă) în producerea aceluiași efect. Raționamentul care l-a precedat, chiar dacă n-a impus urmarea, a prezentat mai clar procesul care a dus la căderea însoțitorului meu decît percepția mea confuză asupra presiunii vîntului. Spinoza ar fi afirmat probabil că acest raționament este o idee „mai adecvată“ a procesului care duce la acțiune, o explicație mai amplă, deci o cauză mai completă.

Dacă ar fi fost posibil să am o idee *în întregime* adecvată a procesului, atunci aș fi putut fi *în întregime* activ în legătură cu el. Așa cum stau lucrurile, sînt activ numai *în măsura în care* ideile mele sînt adecvate; iar despre ceva atît de finit și limitat precum un corp care cade, nu pot avea o concepție adecvată. Astfel, faptul că mi-am agresat însoțitorul constituie în mai mare măsură o acțiune decît faptul că am căzut peste el, și într-o și mai mare măsură o pasiune. În plus, pentru Spinoza, putem fi complet

activi în raport cu acele procese care, în sens obișnuit, nu constituie propriile noastre acțiuni: de exemplu, un om care cade în spațiu și oferă o concepție adecvată cu privire la situația lui este activ; pe cînd un individ care-și lovește dinadins vecinul, dar nu cunoaște legile universale ale mișcării, este pasiv. Știm puțin despre acțiunile complete, cu excepția domeniului raționamentului matematic și filozofic unde o idee decurge din alta cu o necesitate ce ne este în întregime evidentă în sine. Și ascultînd de această necesitate, afirmă în continuare Spinoza, sîntem complet liberi.

Asemenea considerații ne pot ajuta să înțelegem ciudata doctrină a lui Spinoza potrivit căreia „acțiunile sufletului sînt produse numai de idei adecvate, iar pasiunile depind numai de cele neadecvate" (*E* 3, Definiția 3)*, deși doctrina ar putea fi înțeleasă mai bine în termenii acelei presupuneri ascunse identificate în cap. 3, secțiunea 2 (susținînd că ordinea lumii este ordinea ideilor adecvate). Sufletul este activ, afirmă Spinoza, în măsura în care este determinat în sine, eliberat de influența lucrurilor despre care nu posedă idei adecvate.

Adecvarea ideilor este echivalentă cu puterea; cu cît ideile mele sînt mai adecvate, cu atît sînt mai independent. Această independență față de lume este ceea ce Spinoza numește virtute; iar „prin virtute [*virtus*] înțeleg același lucru ca și prin putere" (*E* 4, Definiția 8)**. Virtutea este la Spinoza una cu

---

* *Etica*, trad. cit., p. 109.

** *Ibid.*, p. 177.

perfecțiunea, iar perfecțiunea și realitatea sînt unul și același lucru. Așadar, în cazul unei ființe umane, virtutea constă în sporirea acelui *conatus* prin care ea dăinuie. În fine, „bucuria“ (*laetitia*) este definită ca „pasiunea prin care sufletul trece la o stare superioară de perfecțiune“, iar „tristețea“ (*tristitia*) — ca „pasiunea prin care sufletul trece la o stare inferioară scăzută de perfecțiune“ (*E* 3 Definiția 11). Printr-o combinație șocantă de metafizică și definiții cinice, Spinoza ajunge cu promptitudine la concluzia filozofiei sale morale: e în natura noastră să ne sporim constant puterea, ea fiind sursa tuturor plăcerilor; procesul prin care obținem aceste plăceri este exact aceeași „perfecțiune a intelectului“ care ne conduce la idei adecvate. Dacă argumentarea lui Spinoza s-ar fi redus numai la atît, am fi putut să o socotim, pe bună dreptate, sofism și decepție de sine. Dar trebuie să ne amintim, în primul rînd că metafizica își permite multe interpretări și, apoi, că definițiile lui Spinoza intenționează să opereze primele mișcări în cadrul unui argument cu scopul de a-i revela mai exact înțelesul; ele nu urmăresc substituirea argumentului.

Geometria pasiunilor

Spinoza își fondează filozofia morală pe o „istorie naturală“ a omului: dar este un tip special de istorie naturală, derivată în întregime deductiv din premise considerate în mod necesar adevărate. Cu privire la originalitatea unei asemenea tentative, el remarcă:

Cei mai mulți care au scris despre afecte și depre felul de viață al oamenilor par a trata nu despre lucruri naturale, care urmează legile comune ale naturii, ci despre lucruri care se află în afara naturii. Ba chiar par că concep pe om în natură ca pe un stat în stat... Acestora, desigur, li se va părea uimitor că m-am apucat să tratez după procedeul geometric viciile și neghiobiile oamenilor, și că vreau să demonstrez cu certitudine rațională ceea ce ei proclamă că este contrar rațiunii, zadarnic, absurd și îngrozitor... [Totuși] afectele de ură, mînie, invidie etc., privite în ele însele, decurg din aceeași necesitate și virtute a naturii ca și celelalte lucruri singulare: în consecință, ele au cauze prin care sînt explicate și anumite proprietăți deopotrivă de vrednice de cunoașterea noastră, ca proprietățile oricărui alt lucru.

(*E* 3, Prefață)*

Din adevărul metafizicii lui Spinoza, deducem că este posibilă o geometrie a pasiunilor, și că nici un alt fel de studiu nu ne va conduce la cunoașterea de sine. Spinoza își propune deci să trateze afectele (*affectiones*) exact în același mod în care tratase și pe Dumnezeu, privind „acțiunile și poftele omenești ca și cum ar fi vorba de linii, suprafețe și solide“ (*E* 3, Prefață)**.

Cu toate acestea, ideea unei asemenea expuneri filozofice a pasiunilor umane nu era nouă. În *Summa Theologiae*, Toma d'Aquino prezentase o expunere impresionantă despre același subiect într-un stil adeseori apropiat de cel al lui Spinoza; concluziile lui

---

* *Etica*, trad. cit., pp. 102–103.
** *Ibid.*, p. 103.

împărtășeau într-o oarecare măsură și disprețul profund al lui Spinoza față de înșelarea de sine umană. Descartes scrisese și el un tratat despre pasiuni; Hobbes definise în *Leviathan* pasiunile și motivațiile în termeni care l-au influențat în mod vădit pe Spinoza. El și-a depășit cu mult predecesorii în ordine și perspicacitate, iar aplecarea pentru acest domeniu bogat și uneori deranjant oglindește meritul detașării lui metafizice. Deși încearcă, ca și Hobbes, să definească afectele cu ajutorul unor constituenți simpli (în cazul lui dorința, plăcerea și durerea, împreună cu ideile lor și istoria lor cauzală), acești constituenți fac parte dintr-o teorie complexă și nu trebuie în nici un caz confundați cu stările sufletești pe care în mod obișnuit le denumim așa. Spinoza propune în definiții o deducție a proprietăților fundamentale ale sentimentelor noastre și ale interconexiunilor dintre ele din primele principii. Sînt mulți filozofi care ar fi fost de aceeași părere cu Spinoza — de exemplu, că nu putem urî un lucru pentru care simțim milă, sau că oamenii nu invidiază decît virtutea egalilor — și care ar fi fost de acord cu el și în ceea ce privește faptul că aceste propoziții sînt adevăruri necesare, stabilite prin argumentare filozofică și nu prin investigație empirică. Dar puțini sînt filozofii care au dat un asemenea sistem luminat de adevăruri necesare, sau un răspuns atît de tranșant la problema ridicată de ei — numită de Spinoza problema servituții umane.

El descrie iubirea ca plăcere însoțită de ideea unei cauze externe, și ura, în mod similar, ca durere. Aceste descrieri nu sînt definiții inițiale, ci rezumatele

unor rezultate interesante care aveau nevoie de o atare înregistrare. Numai la sfîrșitul părții a treia au fost expuse definițiile în mod sistematic, pînă atunci s-a presupus că aceste definiții nu sînt rezultatul unor opțiuni arbitrare de denumire, ci aproximări ale „esenței reale" a lucrurilor descrise. Din acest efort au rezultat propoziții de genul: „dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie lucrul pe care-l iubim, vom fi afectați de iubire față de el" (*E* 3, Definiția 22)*; „imităm" emoțiile acelor lucruri despre care ne imaginăm că sînt asemenea nouă (*E* 3, Definiția 27); dacă iubirile și urile noastre sînt accentuate de imaginația cu care ceilalți le-au înzestrat (*E* 3, Definiția 32); ne străduim să facem ca dragostea noastră să fie reciprocă (*E* 3, Definiția 33); îi urîm pe aceia care ne sînt rivali în dragoste, fiind afectați de gelozie sexuală și gînduri obscene (*E* 3, Definiția 35, în special Scholium); ș.a.m.d. Toate aceste adevăruri sînt pentru Spinoza adevăruri necesare cu privire la esența umană, fiind întemeiate, nu pe observație, ci pe o deducție rațională din două axiome opace și abstracte care privesc „afectele" corpului omenesc.

Îndreptarea pasiunilor

Spinoza definește afectul (*affectus*, v. Glosar) în termeni generali astfel:

> Pasiunea care denumește pasivitatea sufletului [*pathema animi*] este o idee confuză prin care sufletul susține

---

* *Etica*, trad. cit., p. 122.

> puterea de a exista [*vis existendi*] a corpului său sau a unei părți a acestuia mai mare sau mai mică decît înainte, și care idee, fiind dată, determină sufletul să se gîndească mai degrabă la un lucru decît la altul.
>
> (*E* 3, Anexă)

Definiția comunică două adevăruri fundamentale despre afect: în primul rînd, legătura lui cu existența noastră de creaturi întrupate, puse în mișcare de forțe pe care nu le înțelegem în întregime; în al doilea rînd, caracterul său de „afirmație mentală" sau judecată. Cu alte cuvinte, un afect este o *formă* de înțelegere relativ confuză, în care poate fi exprimată o „activitate" a sufletului mai mare sau mai mică. Explicîndu-și definiția — care, asemeni tuturor definițiilor din această parte, e redată sub forma unei concluzii, și nu ca premisă a argumentării —, Spinoza afirmă:

> ... în măsura în care esența sufletului constă în aceea (după *E* 2, Definițiile 11 și 13) că afirmă existența actuală a corpului său, și fiindcă prin perfecțiune înțelegem însăși esența unui lucru, rezultă că sufletul trece la o perfecțiune mai mare sau mai mică atunci cînd se întîmplă să afirme despre corpul său ori despre o parte a acestuia ceva care include mai multă sau mai puțină realitate decît mai înainte.
>
> (*E* 3, Anexă)*

Astfel, actul mental din inima fiecărei pasiuni poate exprima o perfecțiune mentală mai mare sau mai

* *Ibid.*, p. 172.

mică, o realitate mai mare sau mai mică, o putere mai mare sau mai mică.

Metafizica implică faptul că perfecțiunea, realitatea și puterea sînt unul și același lucru, iar în aspectul lor mental ele sînt echivalente cu „adecvarea" ideilor. Prin urmare, afectele pot fi dispuse pe scală în raport cu gradul de „adecvare" al ideii implicate în ele; de la pasiunea extremă în care sufletul este victima neajutorată a proceselor pe care nu le înțelege, la acțiunea mentală extremă în care, prin contemplația senină a adevărului lucrurilor, sufletul își afirmă perfecțiunea și puterea.

„Îndreptarea" pasiunilor constă tocmai în trecerea de la pasiune la acțiune, în care intelectul cîștigă ascendență asupra materialului dezordonat al imaginației. Astfel, „un afect care e pasiune încetează a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm o idee clară și distinctă despre el" (*E* 5, Definiția 3)*, de unde rezultă: „cu cît un afect devine mai cunoscut, cu atît e mai în puterea noastră și cu atît sufletul e mai puțin pasiv față de el" (*E* 5, Definiția 3, Corolar).

Numeroși filozofi contemporani — îndeosebi Stuart Hampshire — au elogiat cu căldură acest aspect al filozofiei lui Spinoza, crezînd că el conține o versiune timpurie a analizei freudiene: o fundamentare metafizică a afirmației lui Freud că „acolo unde a fost *id* va fi *ego*" (în termenii lui Spinoza: unde am fost înrobit de idei confuze, generate de procese pe care nu le înțeleg bine, voi fi liber și voi poseda numai ideile adecvate motivațiilor mele). Asemenea

---

* *Etica*, trad. cit., p. 249.

filozofi îl elogiază pe Spinoza pentru că a recunoscut limita pînă la care viața emoțională ne rămîne ascunsă pe parcursul natural al lucrurilor datorită dependenței ei de istoria corporală. Ei îl felicită mai departe pentru faptul de a fi recunoscut că nu sîntem lipsiți de arme în această întîlnire cu forțele inconștiente: că, printr-un efort de înțelegere de sine, putem aduce la suprafață ceea ce este ascuns în prezent, și făcînd aceasta devenim activi, tranșanți și răspunzători de propria noastră condiție. Încetăm de a mai fi victime, devenind în schimb stăpînii unei sorți care este totuși a noastră.

Teoria lui Spinoza despre factorul uman îl conduce desigur la părerea că sîntem în mare măsură guvernați de forțe „inconștiente". După cum afirmam, pentru el nu există nici „sine", nici „persoana întîi" care să ia asupra ei cauzalitatea acțiunilor mele. În plus, o cunoaștere ce îmi este prezentată într-o formă atît de confuză de pasiunile mele este o cunoaștere a *corpului*: pentru Spinoza, ea poate fi îmbunătățită numai printr-o cunoaștere mai bună — o „idee adecvată" — a proceselor naturale pe care le desfășoară acel corp. Cu toate acestea, se poate observa în aceste idei, nu forța acestei teorii a afectelor, ci slăbiciunea ei — în particular, incapacitatea ei de a da socoteală de cele două caracteristici mai importante pentru viața noastră emoțională: statutul sinelui ca subiect al afectului și statutul lumii (celălalt) ca obiect. Afectele sînt direcționate în afară: ele se concentrează asupra sau „vizează" un obiect și direcționează energiile noastre către acel obiect. Teoria lui Spinoza recunoaște acest fapt (al „intenționali-

tății“), dar îl descrie complet greșit. Pentru Spinoza, „ținta“ unui afect — așa cum îl receptăm — nu e mai mult decît o iluzie, o reprezentare confuză a proceselor care există în corpul subiectului, și nu în lumea înconjurătoare. (Cf. reprezentarea lui Spinoza despre percepție considerată mai sus, în pp. 68–69.) Prin urmare, înțeleg dragostea mea pentru tine, nu înțelegîndu-te pe *tine* care ești obiectul ei, nici înțelegîndu-mă pe *mine însumi* care sînt subiectul ei, ci înțelegînd acest traficant ciudat, corpul meu, în care dragostea crește continuu ca un cancer, erupînd în conștiință în moduri prin care sînt vag informat despre procesele care îmi înrobesc sufletul.

Unii ar putea obiecta în fața unei asemenea imagini afirmînd, în mod rezonabil, că afectul este o încercare de a înțelege cealaltă persoană și sinele meu în relație cu ea, și nu corpul. Adevărata îndreptare a pasiunilor constă în înțelegerea adîncă a celuilalt, nu ca pe un obiect fizic, ci ca pe un sine asemănător mie. Pentru Spinoza, celălalt este cel mult o verigă în lanțul cauzelor ce mă conduc la o idee despre el, și în nici un caz adevăratul subiect (*ideatum*) al afectului meu. A vedea într-o asemenea imagine adevărul adînc despre afectul uman înseamnă a fi uitat ce înseamnă a fi uman. Spinoza poate fi iertat, în această teorie despre idei, dacă acceptăm să-i restituim într-o formă reconstruită aspectele de bază ale intenționalității umane. Cît despre discipolii lui freudieni, care dintr-o dată nu-i mai acceptă teoria „ideii adecvate“, folosindu-l însă pentru a justifica moralitatea morbidă a psihanalistului, ei sînt probabil mai vi-

novați fiindcă îl elogiază, decît este Spinoza fiindcă i-a inspirat.

Libertate și putere

Nietzsche, care l-a catalogat drept „pustnic bolnav“, poate că l-ar fi prețuit dacă ar fi studiat cu mai multă răbdare argumentul conform căruia fericirea și libertatea omului constau într-o creștere continuă a puterii lui, și că nu numai ura, invidia, disprețul și mînia, dar și mila și umilința, sînt slăbiciuni care nu-și au locul în viața unei ființe superioare (*E* 4, Definițiile 50 și 53). (Nietzsche observă argumentul, însă îl înlătură imediat — v. *Genealogia moralei* 2, xv.) Moralitatea pozitivă a lui Spinoza este uimitoare, atît pentru nesocotirea ideilor dobîndite de civilizația creștină cît și pentru rigoarea ei „geometrică“; dar chiar și cei care nu sînt convinși de metafizica „altruistă“ aflată la baza acestei moralități au de profitat datorită aplecării lui înțelepte spre realitatea umană care-i inspiră principalele concluzii.

Moralitatea pozitivă are două aspecte, unul lumesc constînd în îndreptarea disciplinată a pasiunilor pe care tocmai le-am schițat, și celălalt, de factură mai religioasă sau, în orice caz, nuanțat contemplativă. Primul aspect se întoarce la Aristotel, demonstrațiile lui Spinoza că „mulțumirea de sine [*acquiescentia in se ipso*] este cel mai mare bine pe care-l putem nădăjdui“ (*E* 4, Definiția 52)* și că „mîndria [*gloria*]

---

* *Etica*, trad. cit., p. 217.

nu este opusă rațiunii, ci se poate naște din ea (*E* 4, Definiția 58)*, oglindind cugetările centrale din filozofia virtuții la Aristotel. Al doilea aspect al filozofiei lui Spinoza are un caracter accentuat platonic, evocînd marile lucrări ale moralității neoplatonice care au încurajat nenumărați poeți și teologi medievali pe calea creștină a renunțării de sine: *Mîngîierile filozofiei* de Boethius. În această parte a teoriei sale morale, Spinoza se confruntă în modul cel mai direct cu problema libertății omului.

După Definiția 7 a primei părți: „liber [*libera*] este lucrul care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze“**. Conform acestei definiții, numai Dumnezeu este liber; acțiunea umană care decurge în mod necesar din natura divină (adică dintr-o „cauză externă“) este prin urmare „constrînsă“ (*ibid.*). Libertatea lui Dumnezeu este identică cu puterea lui: cu puterea de a produce propriile modificări fără referință la o cauză externă. Este posibil să extindem ideea libertății la modurile finite cu ajutorul locuțiunii discutabile „în măsura în care“ (*quatenus*). În măsura în care sîntem cauza „adecvată“ a propriilor noastre acțiuni, sîntem și producătorii lor fără ajutorul unei cauze externe, și în această măsură sîntem liberi. Aproximăm această stare de dependență de sine în măsura în care sufletul nostru e ocupat de idei adecvate. Exact aceeași „îndreptare a pasiunilor“, care ne conduce la o concepție adecvată despre lume, ne

---

* *Etica*, trad. cit., p. 221.

** *Ibid.*, p. 6.

conduce de asemenea la eliberare: la acea putere asupra situației proprii pe care o numim în modul cel mai natural libertate.

Așadar, Spinoza introduce o definiție auxiliară a libertății: „omul se poate numi liber numai în măsura în care are puterea de a exista și de a acționa în acord cu legile naturii umane“ (*E* 4, Definiția 73), ceea ce înseamnă „a căuta și a găsi înțelegere“ (*T* xvi; *P* ii, 11). O asemenea libertate nu implică în nici un caz că acțiunea umană este scutită de necesitate. Trebuie să facem abstracție în particular de ideea vulgară de libertate după care acțiunile umane sînt libere fiindcă sînt întîmplătoare. Spinoza afirmă că ideile „întîmplare“ și „posibilitate“ nu semnifică caracteristici reale ale lumii, ci numai „defectele intelectului nostru“ (*M* P. 1, cap. 3, secțiunea 9; *E* 1, Definiția 33, Scholium 1); le putem defini prin urmare în termenii lipsei de cunoaștere:

> Numesc întîmplătoare lucrurile particulare în măsura în care, considerîndu-le numai în ceea ce privește esența lor, nu găsim nimic care să le afirme sau excludă cu necesitate existența. Aceleași lucruri particulare le numesc posibile în măsura în care, ținînd seama de cauzele de care trebuie să fie produse, nu știu dacă aceste cauze sînt sau nu determinate să le producă.
>
> (*E* 4, Definițiile 3 și 4)*

Ideea comună despre libertatea umană, aparținînd primului nivel de cogniție, este cea care conservă ignoranța noastră.

---

* *Ibid.*, p. 176.

> Să presupunem mai departe, cu voia dumneavoastră, că o piatră, în timp ce continuă să se mişte, e capabilă să cunoască şi să gîndească, încercînd, în măsura în care reuşeşte, să continue să se mişte. O asemenea piatră, fiind conştientă numai de propria ei încercare şi cîtuşi de puţin indiferentă, se va considera complet liberă, socotind că îşi continuă mişcarea doar datorită propriei ei dorinţe. Aceasta înseamnă acea libertate umană pe care toţi se laudă că o posedă şi care constă doar în faptul că oamenii sînt conştienţi de propria lor dorinţă, fiind ignoranţi cu privire la cauzele care au determinat acea dorinţă.
>
> (*C* LVIII)

Cu cît ştim mai mult despre cauzalitatea acţiunilor noastre, cu atît avem mai puţin loc pentru ideile de posibilitate şi contingenţă. Oricum, cunoaşterea cauzalităţii nu anulează credinţa în libertate, ci o justifică. Ideea *iluzorie* a libertăţii, crescută din imaginaţie, este cea care dă naştere sclaviei noastre; pentru că noi credem în contingenţa lucrurilor numai în măsura în care sufletul nostru e pasiv. Cu cît vedem mai mult lucrurile ca fiind necesare (prin intermediul ideilor adecvate), cu atît ne creşte mai mult puterea asupra lor, şi cu atît sîntem mai liberi (*E* 5, Definiţia 6). Libertatea nu este libertate din necesitate, ci mai degrabă conştiinţa necesităţii. Într-o demonstraţie matematică, sufletul nostru este în întregime determinat printr-o necesitate logică, şi în acelaşi timp se află în întregime „sub control": aceasta este, pentru Spinoza, paradigma libertăţii noastre. Dacă libertatea ar fi eliberată de necesităţile logice, ea n-ar avea nici o valoare (*C* XXI).

Omul liber este omul conștient de necesitățile care îl constrîng. Spinoza acordă multe pagini descrierii condiției mentale a unui asemenea om. El evită ura, invidia, disprețul și alte sentimente negative; nu e afectat de frică, speranță și superstiție; este în siguranță pentru că posedă cunoașterea faptului că virtutea este putere, puterea este libertate și libertatea este fericire. „Un om liber nu se gîndește la nimic altceva decît la moarte, iar înțelepciunea lui este o meditație asupra vieții, nu asupra morții" (*E* 4, Definiția 17). Fericirea lui constă în contemplarea calmă a întregului lucrurilor în comuniune cu sufletele de același tip prin „dragostea care-și recunoaște cauza în libertatea sufletului" (*E* 4, Anexă).

În plus, „cine se cunoaște clar și distinct pe sine și afectele sale, acela îl iubește pe Dumnezeu, și cu cît îl iubește mai mult pe Dumnezeu, cu atît se cunoaște mai bine pe sine și își cunoaște mai bine afectele" (*E* 5, Definiția 15). Această dragoste, izvorîtă în mod necesar din preocuparea pentru cunoaștere, este o dragoste intelectuală (*amor intellectualis Dei*). Sufletul este în întregime activ iubindu-l pe Dumnezeu, și deci se bucură constant dar fără pasiune, de obiectul contemplației sale. Dumnezeu nu poate trăi nici pasiunea, nici plăcerea, nici durerea (*E* 5, Definiția 17), fiind așadar lipsit de afecte. El nici nu-l iubește pe cel bun, nici nu-l urăște pe cel rău (*C* XXIII): căci, într-adevăr, el nu iubește și nu urăște pe nimeni (*E* 5, Definiția 17, Corolar)*. Prin urmare, „cine îl iubește pe Dumnezeu nu poate năzui ca și

* *Etica*, trad. cit., p. 259.

Dumnezeu să îl iubească la rîndul lui“ (*E* 5, Definiția 19)*. Dragostea pentru Dumnezeu este în întregime dezinteresată și „nu poate fi tulburată de nici un afect de invidie sau de gelozie; ci ea este cu atît mai întărită cu cît ne imaginăm mai mulți oameni legați de Dumnezeu prin aceeași legătură de iubire“ (*E* 5, Definiția 20)**. Într-adevăr, iubirea intelectuală a omului pentru Dumnezeu „este însăși iubirea lui Dumnezeu cu care Dumnezeu se iubește pe sine“ (*E* 5, Definiția 36)***. Iubindu-l pe Dumnezeu, participăm mai mult la intelectul divin și, în mod impersonal, la dragostea universală ce domnește acolo: pentru că, deși Dumnezeu nu nutrește pentru noi o dragoste reciprocă, el totuși iubește oamenii în măsura în care se iubește pe sine în și prin oameni. Această dragoste eternă constituie „mîntuirea, binecuvîntarea sau libertatea“ noastră.

Spinoza include în această discuție despre binecuvîntarea omului o demonstrație singulară și într-o oarecare măsură platonică despre imortalitatea omului — sau, mai degrabă, despre o propoziție mai puțin satisfăcătoare conform căreia „sufletul omenesc nu poate fi complet distrus o dată cu corpul acestuia, ci în el subzistă ceva care este etern“ (*E* 5, Definiția 23). Demonstrația confuză a acestei propoziții depinde de concepția lui Spinoza conform căreia, prin idei adecvate, sufletul ajunge să vadă lumea *sub specie aeternitatis* — cu alte cuvinte atemporal. Esența sufletului constă în disponibilitatea pentru ideile adec-

---

* *Etica*, trad. cit., p. 259.

** *Ibid.*, p. 260.

*** *Ibid.*, p. 270.

vate. Totuși, iminența acestei esențe în timp nu poate fi explicată prin idei adecvate, din moment ce ele nu conțin nici o referință temporală. Aceste idei dobîndesc „durată“ numai prin atașamentul lor față de corpul muritor, și nu în mod intrinsec:

> Se poate spune că sufletul nostru dăinuie și că existența lui poate fi definită printr-un timp determinat, numai în măsura în care include existența actuală a corpului, și numai într-atît el are puterea de a determina existența lucrurilor în timp și de a le concepe ca durată.
>
> (*E* 5, Definiția 23, Scholium)*

Cîteva dificultăți

Puțini comentatori au socotit această demonstrație (o versiune anterioară se găsește în *S* II, 23) convingătoare sau inteligibilă în întregime; pentru că dintr-un punct de vedere pare să respingă teoria oficială a lui Spinoza despre întruparea noastră. Cu toate acestea, nu e lipsit de interes să ne întoarcem la una din problemele fundamentale ale sistemului: problema timpului. Samuel Alexander a afirmat că Spinoza, asemeni multor metafizicieni „n-a izbutit să privească cu seriozitate timpul“: ca și Platon, Leibniz și mulți alți raționaliști, Spinoza a considerat că timpul este, în sens ultim, ireal. „*Durata*“, afirmă el (*C* XII), „se aplică numai existenței modurilor; *eternitatea* se aplică existenței substanțelor.“

---

* *Ibid.*, p. 264.

Spinoza continuă afirmînd, într-o manieră de o izbitoare asemănătoare cu argumentele lui Kant, că „măsura, timpul și numărul sînt doar moduri ale gîndirii sau mai degrabă ale imaginației“ (*C* XII). Cînd înțelegem lumea prin simțuri, o vedem ordonată în timp și diversificată în spațiu. Îi aplicăm deci noțiuni temporale și aritmetice care n-au nici o aplicare la realitatea de bază. Universul rațiunii este atemporal, și tot ce este adevărat despre el este adevărat o dată pentru totdeauna.

Atunci cum poate o ființă rațională să existe *în* timp, să posede o viață cu care se identifică? Spinoza ar fi fost probabil de acord cu Eliot că „... punctul de intersecție dintre atemporalitate și timp / Se află în stăpînirea sfîntului“; dar a ajunge în acest punct presupune trecerea dincolo de el, într-o lume pe de-a-ntregul liberă de durată și de constrîngerile sale. În acea lume nu e nici mișcare, nici pasiune, nici diversitate, ci un calm etern și imuabil. Prin urmare:

> ... înțeleptul, în măsura în care îl considerăm ca atare, aproape că nu se tulbură sufletește: fiind printr-un fel de necesitate eternă conștient de sine, de Dumnezeu și de lucruri, nu încetează niciodată să existe, și să se bucure totdeauna de adevărata liniște sufletească [*acquiescentia*].
>
> (*E* 5, Definiția 42, Scholium)*

Ar fi acum potrivit să ne despărțim de etica lui Spinoza cu acea remarcă pe care el însuși o afirmă

---

* *Etica*, trad. cit., p. 277.

în concluzie. Cititorul a observat încă o dată firul nesigur de care — dacă am fi tras — acest nobil edificiu s-ar fi transformat în ruină. În centrul gîndirii lui Spinoza se află cuvîntul „*quatenus*“, care pare să anuleze toate demonstrațiile, tocmai prin folosire excesivă. Prin înțelesurile lui, Spinoza descrie, în mai multe rînduri, diferențe absolute și de netrecut (aceea dintre Dumnezeu și om, eternitate și timp, libertate și constrîngere, activitate și pasivitate, independență și dependență) ca fiind diferențe de grad, sugerînd astfel o tranziție acolo unde nici o tranziție nu e posibilă.

Probabil că cel mai supărător dintre înțelesurile acestui termen este în legătură cu ființă umană, „în măsura în care“ ideile sale sînt adecvate. Prin acest înțeles, el pare să sugereze uneori că am putea avea concepții mai mult sau mai puțin adecvate despre unul și același lucru, și că, deci, și adecvarea este o problemă de grad. Această sugestie este strict comparabilă cu o concepție conform căreia o demonstrație ar putea fi mai mult sau mai puțin validă. La Spinoza, calea care ne duce la înțelepciune și binecuvîntare implică multe asemenea alunecări pe confuzul *quatenus*. Una din satisfacțiile filozofiei sale politice este aceea că putem părăsi cărarea care urcă spre înălțimi, pentru a umbla mai sigur și mai confortabil în văi.

6
Statul

Etica descrie omul liber, care s-a ridicat la nivelurile înalte ale cogniției, și-a stăpînit pasiunile și a dobîndit înțelegerea de sine și înțelegerea asupra lumii. Gloata nu trăiește precum oamenii liberi: este condusă de imaginație și rămîne ignorantă în ceea ce privește binecuvîntarea cunoașterii. În același timp, oamenii trăiesc în societate, și puterea fiecăruia este sporită prin asociere. Chiar și omul liber — dar mai ales omulul liber — este atras prin dragoste și onoare să caute compania acelora avînd gînduri și sentimente care se pot uni profitabil cu ale lui. Este necesară stabilirea unor reguli și principii prin care oamenii să poată trăi în armonie și pentru beneficiul lor comun. Problema necesită un răspuns științific: politica devine o preocupare filozofică.

Premise

Din experiența războiului civil — întîi în Olanda și apoi, în timpul vieții lui Spinoza, în Anglia — se nasc cele două lucrări fundamentale ale gîndirii politice postrenascentiste: *Despre legea războiului și a păcii* de Grotius și *Leviathan* de Hobbes. Nu e un

elogiu mic pentru Spinoza afirmația că scrierile sale politice suportă comparație cu aceste două capodopere și, de asemenea, cu *Principele* și *Discursurile* lui Machiavelli, căruia îi datorează stilul și structura *Tratatului politic*.

Erau puține locuri în Europa secolului al XVII-lea în care un evreu spaniol disident, care refuzase orice compromis cu ordinea statuată în jurul lui, ar fi putut trăi în pace. Dar pacea din Olanda fusese cumpărată cu un anumit preț, și multe din conflictele și tensiunile care explodaseră cînd și cînd după Uniunea de la Utrecht rămăseseră nerezolvate. Olanda secolului al XVII-lea nu semăna deloc cu statele totalitare din secolul XX; Biserica Calvină exercita o presiune vigilentă asupra celorlalte culte. Din cauza persecuției continue a catolicilor și protestanților, libertatea gîndirii și religiei devenise o problemă majoră în acele zile.

Hobbes era citit și apreciat mult în Olanda pentru teoria sa rațională și laică despre guvernare. Principiile ei de bază derivau din studiul naturii umane fără să facă vreo referire la mărturia revelației. Dar Hobbes nu construise o teorie amănunțită despre instituții, și nevoia unei asemenea teorii nu poate să fi scăpat cititorilor lucrării *Instituțiile religiei creștine* a lui Jean Calvin. *Tratatul teologico-politic* al lui Spinoza era un răspuns la lucrările lui Hobbes și Calvin. Preocuparea sa de bază fusese apărarea principiilor toleranței, moderației și guvernării autorestrictive. Politica lui Spinoza, ca și cea a lui Hobbes, se inspiră dintr-o teorie a naturii umane. Dar expunerea sa diferă radical de cea a predecesorului său,

deoarece implică o dublă justificare — religioasă și filozofică — a unei unice concepții despre stat. Cele două expuneri se raportează analog la diferența dintre imaginație și intelect. Dat fiind că oamenii sînt conduși de ambele forțe, este necesară prezentarea unor argumente care să apeleze la amîndouă. În caz contrar, nici un cetățean nu va înțelege de ce trebuie să accepte legile care-l guvernează. De aici, accentul pus pretutindeni în *Tratatul teologico-politic* pe interpretarea biblică, pe legea iudaică și pe apologeții creștinismului: accentuare pe care n-o pot îndreptăți aici, dar pe care Spinoza însuși o considera de primă importanță crezînd, printre altele, și că ea îl va dezvinovăți de acuzația de necredință (ceea ce nu s-a întîmplat).

Religie

Adevărata religie și adevărata filozofie sînt identice și constau în iubirea intelectuală a lui Dumnezeu. Totuși, toate religiile actuale ale umanității au la bază o iubire pasională și temporală. Ele îl văd pe Dumnezeu *sub specie durationis*, prezentîndu-l prin intermediul ideilor inadecvate și imaginative. El este reprezentat deseori ca avînd sentimente umane finite, ba chiar formă corporală și chip de om. „Atributele care îl fac pe om perfect pot fi la fel de greșit atribuite lui Dumnezeu, așa cum atributele care îl fac perfect pe elefant și pe măgar pot fi atribuite omului“ (*C* XXIII). Oamenii, obișnuiți în practica religioasă să venereze un Dumnezeu antropomorf,

sînt mai puternic ancorați în cunoașterea inadecvată care îi guvernează. În cel mai bun caz, putem spera pentru ei ca acele exemple din care își trag hrana spirituală să conțină, într-o formă confuză și metaforică, adevărurile eterne ale rațiunii și sugestia binecuvîntării divine. Pasajele din Scripturi care privesc enunțarea legilor sînt de cea mai mare importanță, ele datorîndu-și în ultimă instanță autoritatea unei idei adecvate a lui Dumnezeu. Cît despre istorisiri și ilustrări, Spinoza se pronunță împotriva obiceiului creștin de a interpreta literal „expresiile orientale": Scripturile sînt scrise în „limba omului" din necesitate, iar cititorii evrei sînt mai pregătiți să înțeleagă alegoric un asemenea limbaj:

> Scriptura, atunci cînd spune că Dumnezeu e supărat pe păcătoși, și că El este Judecătorul care ia cunoștință de acțiunile umane, le judecă și le dă sentințe, vorbește omenește și într-un mod adaptat opiniilor acceptate de mase; pentru că scopul ei nu e să-i învețe pe oameni filozofia, nici să îi facă înțelepți, ci să îi facă supuși.
>
> (*C* LXXVIII)

Pentru oamenii care trăiesc prin imaginație, obiceiul supunerii este calea cea mai sigură către pace și mulțumire. Religia este un ingredient necesar în viața statului, iar edictele și obiceiurile ei merită protecția autorităților civile.

Distincția pe care Spinoza o face între concepțiile sublime ale filozofiei și superstițiile mulțimii este extrem de importantă pentru înțelegerea politicii sale. El recunoaște dependența omului de credințe

iraționale și chiar absurde. Această dependență este atît fundament al existenței sociale cît și obstacol durabil în calea adevăratei ordini politice. Spinoza respinge — fiind nevoit să o facă — toate doctrinele majore ale religiei antropomorfe. Miracolele sînt imposibile, iar credința în ele nu e mai mult decît o formă deosebit de caraghioasă de ignoranță (*S* II, 24; *T* vi). Întruparea lui Dumnezeu în Cristos este de asemenea imposibilă, cu toate că ideea poate fi interpretată alegoric, în concordanță cu o idee adevărată a lui Dumnezeu (*C* LXXVIII). Noțiuni precum furie, pedeapsă, recompensă și milă nu se aplică lui Dumnezeu, fiind o greșeală să credem că Dumnezeu poate fi mișcat de rugăciunile noastre sau poate fi interesat să le împlinească.

În același timp, venerarea lui Dumnezeu este justă și necesară, și „în fiecare biserică sînt oameni pe de-a-ntregul onorabili care-l venerează pe Dumnezeu cu dreptate și caritate“. Deosebirile dintre biserici reflectă modurile imaginației. A alege una dintre ele se datorează cel mult unui motiv politic, în nici un caz unuia filozofic. Atunci cum trebuie făcută alegerea? Religia populară — condiție a păcii în cazul oamenilor ignoranți — este de asemenea cauza războiului dintre ei. Statul are prin urmare datoria să modereze grupările religioase aflate în conflict și să asigure respectarea acelui minim de precepte religioase de bază, acceptate de toți oamenii rezonabili. În general, Spinoza și-a exprimat principiul de toleranță în limbaj creștin, arătînd astfel că a acceptat religia consfințită legal. Dar „în ceea ce-i privește pe turci și alte națiuni necreștine: dacă-l venerează pe

Dumnezeu cu dreptate și caritate față de vecin, eu cred că ei au spiritul lui Cristos și sînt într-o stare de mîntuire, indiferent de ceea ce susțin în ignoranța lor în legătură cu Mahomed sau cu oracolele" (*C* XLIII). Rezultă clar din multe pasaje că Spinoza ar fi fost pregătit să încurajeze — în alte circumstanțe decît cele care prevalau în Olanda secolului al XVII-lea — o religie instituționalizată foarte diferită, înzestrînd-o în conformitate cu cerințele toleranței. Forma de religie predominantă va fi determinată de statul suveran din motive politice:

> Religia capătă putere de drept numai din hotărîrea celor care au dreptul de a porunci, iar Dumnezeu nu are nici o stăpînire deosebită asupra oamenilor, decît prin mijlocirea acelora care dețin puterea în stat; în afară de aceasta, exercitarea pietății și cultul religiei trebuie să se adapteze păcii și folosului statului și, în consecință, trebuie să fie determinate exclusiv de puterile supreme.
>
> (*T* xix)*

Această subordonare a religiei față de puterea temporală se aplică numai manifestărilor exterioare de cult și nu are legătură cu calea interioară a mîntuirii. Pentru că religia interioară a omului liber nu poate reprezenta subiectul legislației:

> ... în măsura în care [religia] nu constă atît din acțiuni exterioare, cît din curățenia și dreptatea sufletului, ea nu depinde de nici un drept public și de nici o autori-

* *Tratatul teologico-politic*, trad. cit., p. 282.

tate publică. Curățenia și dreptatea sufletului nu se datorează nici puterii legilor, nici autorității publice.

(*T* vii)*

Libertate

Încercarea de a controla gîndirea prin legislație este absurdă, deoarece gîndirea e guvernată de propriile ei legi, omul fiind constrîns de necesitatea divină a rațiunii, și nu de puterea suverană, să tragă concluzii. Mai mult, a reduce expresia rațiunii la viața publică înseamnă a distruge cea mai importantă sursă a păcii și armoniei umane — discutarea rațională a conflictului și aspirația firească spre adevăr. Prin urmare, adevărații distrugători ai păcii sînt aceia care, într-un stat liber, caută să reducă libertatea judecății pe care nu o pot tiraniza (*T* xx). Nici un stat nu poate fi prin urmare în acord cu rațiunea dacă nu permite libertatea gîndirii și a opiniei:

> Statul nu are scopul de a-i transforma pe oameni din ființe raționale în animale sau în marionete, ci, dimpotrivă, să facă în așa fel încît spiritul și corpul lor să-și îndeplinească funcțiile lor în cele mai bune condiții, oamenii să se folosească liberi de rațiune, să nu se războiască între ei cu ură, cu mînie sau înșelăciune, și să nu se poarte unii față de alții cu dușmănie. Prin urmare, scopul statului este, de fapt, libertatea.

(T xx)**

---

* *Tratatul teologico-politic*, trad. cit., p. 137.
** *Ibid.*, pp. 297–298.

O asemenea libertate de gîndire și de exprimare nu trebuie confundată cu libertatea de acțiune — și în special cu libertatea de acțiune *prin* exprimare. Expunerea calmă a lucrului gîndit cu sinceritate ca fiind adevărat nu este un pericol pentru nimeni; dar agitarea mulțimii prin retorică — care aprinde imaginația lăsînd intelectul neatins — este o amenințare inerentă pentru statul de drept. Mai mult, libertatea conștiinței nu justifică nesupunerea civilă, ci în cel mai bun caz nu este de acord cu ea:

> De exemplu, dacă cineva arată că o lege este potrivnică rațiunii sănătoase, și de aceea socotește că trebuie desființată; dacă totodată va supune părerea sa judecății puterii supreme (singura care are competența de a face și de a desființa legile) și dacă în acest timp nu va săvîrși nimic împotriva prevederilor acelei legi, de bună seamă că va binemerita de la stat ca oricare foarte bun cetățean. Dacă însă, dimpotrivă, face acest lucru spre a învinovăți pe conducător de inechitate și spre a ațîța împotriva lui ura mulțimii, sau dacă urmărește, fără încuviințarea conducerii, să desființeze acea lege prin răscoală, este neapărat un tulburător [*perturbator*] și un rebel.
>
> (*T* xx)*

Aceasta deoarece, formînd un stat, cetățenii stabilesc un contract social, își abrogă dreptul lor la o acțiune liberă care revine corpului conducător. Dar ei nu-și abrogă dreptul la gîndire liberă, pentru că nu pot. Prin urmare, autoritățile trebuie să admită exprimarea liberă în măsura în care aceasta e consecința

---

* *Ibid.*, p. 298.

necesară a gîndirii libere, dar nu în măsura în care ea implică acțiuni ce nu concordă cu cerințele legitime ale dreptului și ale statului.

Profeție și politică

Spinoza concepe statul ca un sistem de legi și instituții, organizat în așa fel încît să permită influența rațiunii. Implicit, el pune în contrast puterea filozofiei, condusă de rațiune, cu cea a credinței, condusă de profeție. Oamenii călăuziți de profeție încearcă să-și ordoneze acțiunile făcînd apel la revelațiile ultime; se poate ca asemenea revelații să nu aibă nici un fundament în rațiune; cu toate acestea, cel care crede nu le va pune la îndoială. Conduși de profeți înțelepți, oamenii pot fi călăuziți în pace către binele lor. Dar pot fi și induși în eroare.

Încercarea de a ne ordona acțiunile prin revelație duce la un tip special de societate pe care am putea-o numi „ordine profetică". Ordinea profetică e în conflict cu libertatea gîndirii și își apără cu înverșunare revelațiile sacre; într-o asemenea ordine, oamenii nu sînt uniți prin asociere liberă, ci sînt conduși de profet către o țintă comună la care trebuie să subscrie ca primă condiție a credinței lor. Ordinea profetică poate supraviețui fără drept, fără instituții civile și fără educație și opinie liberală. Ea înfruntă lumea înconjurătoare cu masca unei beligerante inflexibile, simțindu-se amenințată în ființa sa autentică de gîndirea rațională a cărei voce încearcă în van să o reducă la tăcere.

Ordinea profetică este diferită de ordinea politică în care problemele umanității sînt moderate și conduse de rațiune și în care libertatea opiniei este prețuită ca fiind condiția indispensabilă a guvernării. Ordinea politică nu urmărește să unească oamenii în vederea unui scop comun, ci mai degrabă să permită dezvoltarea scopurilor lor diverse în așa fel încît să rezolve conflictele care se nasc între ele. Primul ei principiu de organizare este legea, ea încurajînd instituțiile în care dreptul se dezvoltă în acord cu rațiunea. Aceste instituții sînt în primul rînd laice; și ordinea statului este o ordine laică, bazată pe compromis, toleranță și justiție. Ordinea politică se înfățișează lumii înconjurătoare sub aspect pacifist și caută să rezolve diferendele cu vecinii nu prin forță, ci prin accept mutual.

Contrastul dintre ordinea profetică și cea politică justifică multe în argumentul lui Spinoza: subliniază apărarea guvernării limitate și apărarea libertății civile și religioase. Acestea îl determină să pledeze pentru un anumit tip de democrație, ca cea mai bună formă de politică autoreglabilă. Faptul că un asemenea sistem modern de gîndire politică s-a născut dintr-o metafizică medievală nu este rezultatul cel mai puțin surprinzător din filozofia lui Spinoza.

Lege naturală și drept natural

Grotius a apărat legea naturală, considerînd-o fundamentul suveranității și arbitrul ultim al conflictelor

umane. Această lege este sădită în noi de rațiune, și Dumnezeu însuși îi dă ascultare. Dacă ființele omenești nu se supun legii naturale este numai pentru că rațiunea nu le stăpînește în întregime comportamentul. Scopul unui sistem legal este să furnizeze un substitut efectiv al rațiunii în pricinile oamenilor nerați onali. Hobbes a simpatizat cu această apărare a legii naturale. Totuși, a adăugat că drepturile nu înseamnă nimic fără puterea care le pune în vigoare, și că acea putere, nu dreptul, e temeiul politicii.

Spinoza a fost de acord în parte cu amîndoi filozofii, din moment ce nu recunoaște nici o distincție între drepturi și puteri, și nici o altă „lege naturală" decît cea căreia universul i se supune:

> ... cum tratăm aici puterea universală sau dreptul naturii, nu putem recunoaște nici o distincție între dorințele născute în noi din rațiune și cele născute din alte cauze, o dată ce ultimele, la fel de mult ca și primele, sînt efectele naturii și exprimă acel *conatus* cu care omul se străduiește să-și continue existența. Pentru că omul, fie el învățat sau ignorant, este parte a naturii, și fiecare lucru prin care orice om e determinat să acționeze trebuie să se raporteze la puterea naturii așa cum este ea, limitată la natura unui om sau a altuia. Deoarece omul, călăuzit de rațiune sau de simpla dorință, nu întreprinde nimic fără să fie în acord cu legile și regulile naturii, adică cu dreptul natural (*ius naturae*).
>
> (*P* ii, 5)

Rezultă de aici că cel ce deține suprema putere într-un stat are de asemenea și dreptul de a exercita această putere. Ca și Grotius și Hobbes, Spinoza

credea că această putere este conferită suveranului în urma unui „contract social" prin care oamenii trec de la dezordinea generatoare de conflicte a „stării naturale" la pacea și cooperarea unei societăți civile (*civitas*, v. Glosar) (*T* xvi). Pentru Spinoza, un asemenea contract transferă efectiv drepturile unui individ suveranului său, cu excepția acelor drepturi (sau puteri) care nu pot fi despărțite de el, deoarece aparțin esenței celui care le posedă: „niciodată nu va putea cineva să treacă altuia puterea sa și, în consecință, nici drepturile sale, în așa fel încît să înceteze de a mai fi om" (*T* xvii). Spunem că își păstrează „dreptul natural", în sensul cel mai comun al acestei expresii, toate lucrurile ce constituie puterile noastre inalienabile: viața, mădularele, rațiunea și acea afirmare de sine conținută în *conatus*-ul care ne definește. Prin urmare, „dreptul natural al naturii universale și, în consecință, al fiecărui lucru individual e în funcție de măsura puterii sale" (*P* ii, 4): aceasta este din întîmplare o doctrină evident favorabilă pretențiilor politice ale filozofului.

Dreptate

Rezultă că omul în stare naturală are puține drepturi naturale. Numai în societate poate să dispună de sine și să înțeleagă adevărata comuniune de interese care-l unește cu semenii săi, și care-l face apt să-și sporească puterea alăturînd-o puterii celorlalți. În stare naturală, condus de imaginație, omul își percepe semenii ca inerent ostili și se luptă în

oarecare măsură cu ei. În plus, lipsindu-i puterea de a impune dreptatea aproapelui său, îi lipsește și dreptul la ea; prin urmare, nu există nici o greșeală (*peccatum*) în stare naturală. Numai sub suveranitate (*imperium*) există dreptate și greșeală, amîndouă fiind artefacte ale condiției politice a omului:

> Prin urmare, dreptatea și absolut toate învățăturile rațiunii adevărate, inclusiv dragostea față de aproape, dobîndesc puterea de drept și de poruncă numai prin dreptul statului, adică... numai prin hotărîrea acelora care au dreptul de a porunci.
>
> (*T* xix)*

Nesupunerea față de suveran nu se poate justifica niciodată pe baza dreptății, iar dreptul de a domina se autolegitimează în cele din urmă. Individul își datorează puterea sporită societății civile care îl protejează și care-l confruntă în fiecare moment cu obligația de a fi stăpînit.

Cu toate că fiecare corp suveran își exercită dreptul de a conduce, ordinea politică nu contribuie în mod egal la fericirea și libertatea noastră. Libertatea constituie un criteriu de perfecțiune care poate distinge diferite ordini politice. Criteriul nu trebuie înțeles prin consecințele lui. Guvernarea nu poate fi privită pur și simplu ca o cale către libertate, fiindcă libertatea este în legătură prea intimă cu ordinea politică luată ca țel separat: ea este mai curînd acel autentic *conatus* al organismului politic, care nu poate fi desprins de el și nu poate fi atins decît prin instituțiile de guvernare.

---

* *Tratatul teologico-politic*, trad. cit., p. 284.

„Constitutio libertatis"

Ordinea politică ideală este, cu alte cuvinte, „constituția libertății", și o constituție (*iura*) este „sufletul corpului suveran [*anima imperii*]" (*P* x, 9). Omul are nevoie de libertate politică pentru a înțelege cealaltă libertate care constituie fericirea lui: „omul este liber atît timp cît e condus de rațiune, pentru că, atît timp cît e determinat să acționeze potrivit unor cauze, poate fi înțeles în mod adecvat în natura lui neajutorată" (*P* ii, 2). Această „cauzalitate a libertății" ne poate conduce numai în condițiile gîndirii și comunicării libere. Sîntem firește prada incertitudinii și fricii; gîndurile noastre sînt expuse dominației imaginației și cădem ușor victime ordinii profetice care ne promite o mîntuire pătimașă. Putem întîmpina atunci cu bucurie sclavia ca sfîrșit al fricii și conflictului, fără să realizăm că „pacea este mai mult decît simpla absență a războiului, este mai curînd o virtute care izvorăște din tăria sufletului" (*P* v, 4); totuși, „dacă sclavia, barbaria și singurătatea se pot numi pace, pacea e cea mai mare nenorocire pe care o pot suferi oamenii" (*P* vi, 4). Acesta este, pe scurt, răspunsul pe care îl dă Spinoza celor care „luptă pentru pace" în numele unei false ordini profetice.

Doar ordinea politică poate întemeia posibilitatea păcii autentice între oameni, iar supunerea noastră la această ordine nu e o formă de constrîngere sau sclavie, ci, din contră, o formă de libertate. Supunîndu-ne legilor unei constituții liberale, ascultăm vocea rațiunii, iar a fi constrînși de rațiune înseamnă să fim liberi. Pentru cetățeanul care trăiește într-un stat

liberal, nesupunerea civilă care amenință condițiile de care depinde libertatea lui denotă doar o înțelegere parțială a ceea ce este în joc și o idee adecvată propriilor sale motive. O asemenea nesupunere este expresia unei servituți interioare și nu a libertății.

Primul principiu al ordinii politice este libera circulație a opiniei; numai dacă un asemenea principiu este satisfăcut, rațiunea poate influența conduita politicii fără să distrugă fundamentele statului.

Natura statului

O societate civilă este o formă de agenție corporativă. Dacă e constituită din indivizi separați, are de asemenea o viață și individualitate proprii. Cu alte cuvinte, are un *conatus* propriu care-i conferă dreptul absolut de a-și păstra propria ființă. O societate civilă „greșește cînd face sau tolerează lucruri care pot fi cauza propriei ruine“ (*P* iv, 4). Corpul politic, ca și corpul uman, poate avea mai multă sau mai puțină putere, mai multă sau mai puțină virtute, mai multă sau mai puțină libertate. Virtutea, puterea și libertatea sînt unul și același lucru, identic cu rațiunea. Sarcina politicii constă în a elabora o constituție care *se supune rațiunii*, după cum sarcina fiecărei persoane constă în a înțelege legile rațiunii și a se supune suveranității lor.

Supunerea statului în fața rațiunii este asigurată, nu de calitățile conducătorului, ci de adoptarea unei constituții care să facă nerelevante calitățile conducătorului: „pentru ca un stat să fie capabil să dureze,

administrarea sa trebuie organizată în așa fel încît să nu conteze dacă conducătorii săi sînt conduși de rațiune sau pasiune" (*P* i, 6). Cu alte cuvinte, virtutea statului este realizabilă numai printr-o constituție care limitează puterea indivizilor și asigură caracterul rezonabil și independent al procesului politic. O asemenea constituție poate fi monarhică, aristocratică sau democratică. Totuși, democrația (sau cel puțin un guvern reprezentativ, neafectat de privilegii ereditare) este cea mai bună garanție că puterea va fi limitată după cum o cere rațiunea. Însă diviziunea internă a puterii însăși e mai importantă decît procedura dobîndirii și transferării puterii.

A învesti cu puteri de stat un singur om sau un consiliu înseamnă a reduce atît independența suveranului cît și a individului. Acelui om, fiind singurul interpret al legilor, îi lipsesc motivațiile pentru a le schimba, în timp ce consiliul este constrîns la supunere oarbă. „Contractele sau legile prin care mulțimea își transferă dreptul unui singur consiliu sau unui singur om, trebuie fără îndoială anulate, cînd acest lucru este oportun pentru bunăstarea generală" (*P* iv, 6).

Aceasta nu înseamnă că monarhia este în mod inevitabil o formă irațională de guvernare. Și într-o monarhie puterea poate fi repartizată adecvat. Astfel, Spinoza (urmîndu-l pe Aristotel) pledează pentru un consiliu privat, numit prin rotație, în care funcțiile sînt ocupate succesiv de cetățenii care și-au demonstrat capacitatea pentru postul respectiv. Este de asemenea important să ne depărtăm de cei care exercită prin puterea lor dreptul unic de a interpreta

legea care le sancționează comportamentul. Pentru că „cei care administrează sau dețin puterea se străduiesc ca orice faptă criminală pe care o săvîrșesc s-o îmbrace într-o formă legală [*specie iuris*] și să convingă poporul că fac un lucru cinstit, ceea ce și izbutesc cu ușurință atunci cînd orice interpretare a legilor depinde numai de ei" (*T* xvii). Această „luare în posesie" a legii de către partea executivă a guvernului poate fi împiedicată numai dacă justiția este independentă. Spinoza explică această idee printr-un exemplu biblic:

> ... s-a înlăturat o mare pricină de crime din partea conducătorilor evreilor prin faptul că orice drept de a îndrepta legile a fost dat leviților (Deut. 21:5), care nu aveau nici o atribuție administrativă și nici un bun ca ceilalți și a căror întreagă avere și onoare depindeau de interpretarea adevărată a legilor.
>
> (*T ibid.*)*

Argumentul lui Spinoza cu privire la independența judecătorească a constituit una dintre cele mai importante intuiții politice, ea anticipînd teoria constituțională a lui Montesquieu care va inspira cea mai temeinic concepută „constituție a libertății" din cele cunoscute de lumea modernă.

Cîteva detalii

Recomandările politice ale lui Spinoza sînt extrem de precise, nefiind obținute întotdeauna cu rigoarea și

---

* *Tratatul teologico-politic*, trad. cit., p. 262.

claritatea ce se cer unui critic. Iată o selecție reprezentativă a lor.

Nici o pace durabilă nu poate fi asigurată fără anihilarea inamicilor politici. Spinoza a susținut că, pentru aceasta, o armată de cetățeni este mijlocul cel mai eficient și mai rațional. Armatele de mercenari nu pot încheia un acord de durată în favoarea acelora pentru care luptă, și se vor dovedi întotdeauna neloiale oricărui acord pe care nu-l pot controla. Istoria Olandei a dovedit că orașele s-au putut apăra singure numai cînd cetățenii au fost pregătiți să-și lase deoparte viețile personale în scopul salvării lor comune. În public ca și în viața privată (*E* 4, Definiția 58), onoarea poate fi cerută de rațiune și este o parte a puterii.

Puterea trebuie învestită nu în indivizi ci în funcțiile pe care ei le dețin. Funcția e în același timp putere conferită și putere limitată de această conferire. Numai o guvernare prin funcții poate conduce la o putere din ce în ce mai sensibilă la solicitările rațiunii și mai detașată de sentimentele celui care o exercită.

Această guvernare prin funcții era, în cele din urmă, ilustrată de Stările Generale care coexistau alături de funcțiile de *stathouder* (guvernator) și *raadpensionaris* (protector) într-o influență și limitare reciprocă. Spinoza credea că o asemenea guvernare poate fi susținută doar prin ceremonial și demnități. În timp ce oamenii cu judecată recunosc virtutea intrinsecă a funcțiilor, marea masă preferă întotdeauna guvernarea profeților și a oamenilor de paie ce pretind o loialitate exclusiv personală. Numai cere-

monialul poate atrage imaginația să privească cu bunăvoință funcțiile a căror adevărată virtute nu o poate înțelege.

Principiul de guvernare al funcțiilor de stat trebuie să fie laic și nu religios. Statul este cel care are puterea finală de a stabili ceremonialurile religioase; statul e cel care controlează formarea și rangul funcției. Religia este o condiție internă, nu externă, și poate înflori cu adevărat numai în acel stat „în care fiecăruia i se îngăduie întreaga libertate de a judeca și de a se închina lui Dumnezeu așa cum crede el de cuviință, și unde nimic nu e mai scump și mai dulce decît libertatea" (*T*, Prefață)*. Ordinea profetică ce promite mîntuirea distruge de fapt condițiile mîntuirii noastre, sacrificînd religia formei ei exterioare, și distrugînd astfel prețiosul principiu de care depind pacea și fericirea: respectul pentru adevăr. Nu ordinii profetice, ci ordinii politice îi aparține pretenția finală de a fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pămînt. Prin urmare, numai într-un stat laic poate înflori adevărata religie.

---

* *Tratatul teologico-politic*, trad. cit., p. 6.

7

Testamentul lui Spinoza

Metafizica lui Spinoza conține o fisură fatală. Bazată pe premisa că realitatea corespunde ideilor noastre adecvate, ea ajunge fără dificultate la concluzia că putem avea aceeași viziune „absolută“ asupra naturii așa cum avem asupra universului matematicii. În plus, numai dacă ceva este *causa sui*, lumea este inteligibilă cu adevărat; în caz contrar, știința noastră, de altfel cuprinzătoare, nu explică existența vreunui lucru. Dar premisa nu este garantată, și concluziile sînt aproape imposibil de interpretat. Se pare că lumea e pentru Spinoza *un* sistem conținut în sine, și că numai un asemenea sistem este posibil. Se pare, de asemenea, că lumea e alcătuită din *două* sisteme conținute în sine, probabil infinit de multe. Distincția dintre substanță și atribut încearcă să rezolve dificultatea: totuși, distincția este inteligibilă numai datorită presupunerii că nu *există* nici o dificultate; că *un* lucru poate avea două sau mai multe esențe. La un secol de la moartea lui Spinoza, Kant a publicat *Critica rațiunii pure*, afirmînd că nici o descriere a lumii nu se poate elibera de referirea la experiența umană. Cu toate că lumea pe care o cunoaștem nu este creația noastră, și nici un simplu tabel sinoptic al perspectivei noas-

tre, ea nu poate fi cunoscută decît din punctul nostru de vedere. Toate încercările de a trece peste limitele impuse de experiență și de a cunoaște lumea „așa cum este în ea însăși", din perspectiva absolută a „rațiunii pure", sfîrșesc printr-o contradicție — tipul de contradicție prezent în teoria atributelor la Spinoza. „Ideile" rațiunii nu pot fi niciodată puse în practică în mod coerent, și, deși putem avea sugestii despre o cunoaștere absolută sau „transcendentă", acea cunoaștere nu poate fi niciodată a noastră. Asemenea sugestii sînt limitate la domeniile vieții morale și experienței estetice: în timp ce ne comunică, într-un anumit sens, ceea ce sîntem cu adevărat, ele pot fi reproduse în cuvinte doar în mod neinteligibil.

Kant afirma că tentația Rațiunii Pure nu poate fi niciodată învinsă. Face parte din natura noastră de ființe raționale să căutăm să ne extindem rațiunea în mod indefinit, aspirînd către perspectiva „transcendentală" pe care Spinoza o numea „aspectul eternității". Această dorință arzătoare a rațiunii pentru ceea ce este etern constituie sursa tuturor erorilor speculative ale metafizicii. Dar ea este de asemenea și rădăcina moralității. Transformate în imperative practice, ideile Rațiunii se îngrijesc de legea morală care ne călăuzește. Ființa morală, ascultînd de rațiune, poate cunoaște prin acțiunile sale ceea ce încearcă în van să exprime în cuvinte. Dintre toți marii metafizicieni, Spinoza a reușit cel mai bine să descrie cum *ar* fi lumea pentru noi dacă ar fi posibil să traducem cunoașterea noastră morală în teorii. Gîndirea lui Spinoza este proiecția în infinit a sen-

sului concret al demnității umane; în norii îndepărtați ai metafizicii, formele sale minunate apar într-o iluminare neașteptată, fiind proiectate strălucitor și dispărînd instantaneu în momentul în care le căutăm înțelesul. Dacă găsim în cele din urmă acel înțeles, este numai pentru că ne întoarcem privirea către noi înșine, recunoscînd adevărul dependenței și finitudinii noastre.

Spinoza are dreptate crezînd că măreția lui Dumnezeu este diminuată de ideea că lucrurile ar fi putut fi altfel. Credința în miracole nu-l onorează pe Dumnezeu. Ce nevoie are Dumnezeu să intervină în evenimentele cărora le-a dat naștere? Legile universului trebuie să fie în mod obligatoriu universale pentru a fi înțelese: și se prea poate să nu fi fost dorința lui Dumnezeu de a ne lăsa pentru totdeauna în ignoranța propriei situații. Spinoza are dreptate de asemenea în credința că adevărul este, pînă la urmă, singurul nostru criteriu, și că a trăi după orice alt model înseamnă a fi victima circumstanței. Capacitatea de a distinge adevărul de fals, de a cîntări evidența și de a ne confrunta cu lumea fără iluzii sînt înrădăcinate în fiecare ființă rațională. În această capacitate stă demnitatea noastră, iar încredințîndu-ne adevărului ne ținem departe de preocupările imediate și vedem lumea așa cum trebuie ea să fie văzută — sub aspectul permanenței. Adevărul nu poate fi la modă chiar dacă deseori irită. După primul șoc al întîlnirii cu adevărul, putem dori să renunțăm, să reducem la tăcere persoana care îl rostește, să ne găsim refugiul în acea „ordine profetică“ care ne promite o lume în acord cu visele noastre, situîn-

du-ne astfel pe drumul unui triumf zadarnic. O ordine politică în care putem recunoaște deschis că resimțim un șoc fiindcă lumea nu ne oferă un loc aparte în ea se întîlnește rar. Dar dacă lucrăm pentru demnitatea noastră, trebuie să milităm pentru o asemenea ordine în care toți oamenii să se poată „închina lui Dumnezeu cu onestitate și milostenie". Epoca noastră e mai dominată de teorii științifice decît fusese cea a lui Spinoza; dar numai o iluzie vană ne poate convinge că e mai călăuzită de adevăr. Deoarece am văzut superstiția triumfînd la o scară care l-ar fi înfiorat pe Spinoza și care a fost posibilă numai pentru că s-a ascuns sub mantia științei. Dacă „ordinile profetice" din zilele noastre sînt dușmanii declarați ai religiei, aceasta confirmă pur și simplu, pentru cel care-l studiază pe Spinoza, caracterul lor superstițios, și confirmă de asemenea intuiția filozofului că obiectivitatea științifică și cultul divinității sînt forme ale libertății intelectuale. Spinoza, ca și Pascal, a văzut că noua știință trebuie să „dezvrăjească" inevitabil lumea. Urmînd modelul adevărului, îndepărtăm de sălașele lor străvechi miraculosul, sacrul și sfințenia. Primejdia nu constă în faptul că urmăm acest model — deoarece nu avem altul, ci în faptul că îl urmăm numai în măsura în care ne pierdem credința, și nu în măsura în care să o cîștigăm. Eliberăm lumea de superstiții folositoare, dar continuăm să o vedem într-o formă fragmentată. Apăsați de lipsa ei de înțeles, sucombăm în iluzii noi, mai puțin folositoare — superstiții născute de dezvrăjiri, care sînt mult mai primejdioase pentru că au ca obiect omul, și nu pe Dumnezeu.

Spinoza ne reamintește că remediul nu înseamnă să ne retragem într-o concepție preștiințifică despre lume, ci să mergem înainte pe calea dezvrăjirii; eliberîndu-ne de superstițiile vechi și de cele noi, vom descoperi în cele din urmă un înțeles în adevărul însuși. Prin chiar procesul care dezvrăjește lumea, vom ajunge la o nouă vrajă, recunoscîndu-l pe Dumnezeu în orice, și iubind lucrările sale prin chiar actul descoperirii lor.

Pentru intelectualii din vremea lui Spinoza, această „religie a dezvrăjirii" reprezenta o provocare prea mare pentru a fi ușor acceptată. Spinoza a fost acuzat de erezie și ateism. Din cînd în cînd încerca să se apere de asemenea acuzații, întrebînd: „omul, care susține că Dumnezeu trebuie recunoscut ca cel mai de preț bun și trebuie astfel iubit cu sufletul liber, renunță la orice religie?" (*C* XLIII). Dar ce este această „iubire intelectuală a lui Dumnezeu", întreba Leibniz, „decît jug pentru oameni"? „Nu este nimic de iubit", a adăugat Leibniz, „la un Dumnezeu care face totul din necesitate, fără alegere, fără discriminare între bine și rău".

Faima lui Spinoza a supraviețuit cenzurii prin care contemporanii căutau să se protejeze de argumentele lui. Dar ea a fost foarte curînd eclipsată de apariția sistemului leibnizian în Germania și a empirismului lui Locke, Berkeley și Hume în Anglia. Un articol tăios din *Dicționarul* lui Bayle, publicat în 1697, oferea amatorului cultivat un clișeu convenabil. Pierre Bayle era un hughenot francez învățat care, trăind în exil în Olanda, a venit în contact cu unii din discipolii lui Spinoza. Deși era un apărător

fervent al toleranței, el a scris un rezumat al vieții și opiniilor filozofului, considerat mult timp irevocabil și reprodus mai tîrziu în *Encyclopédie*, în care îl acuza pe Spinoza, numindu-l „ateu sistematic". Steaua lui Spinoza a apus și a răsărit din nou abia în amurgul falnic al romantismului. Pentru poetul Novalis și teologul Schleiermacher, Spinoza și-a pierdut dintr-o dată caracterul cinic și ateu, devenind în schimb un model de om religios, de filozof otrăvit de Dumnezeu, în al cărui sistem se întîlnește de la bun început arhetipul credinței.

Doi din contemporanii lui Kant — Friedrich Heinrich Jacobi și Moses Mendelssohn — au corespondat pe tema sistemului lui Spinoza. Jacobi și-a publicat scrisorile într-o carte. Nivelul discuției care a urmat după această poveste nu l-ar fi încîntat prea mult pe Spinoza; ea consta, în mare, în speculații romantice și mistice pe tema unicității lumii și imanenței lui Dumnezeu. Herder a avut mai mult discernămînt; a petrecut multe ore studiindu-l pe Spinoza și a scris despre impresia profundă pe care i-a lăsat-o cugetarea: „cel care îl iubește pe Dumnezeu nu poate năzui ca și Dumnezeu să-l iubească la rîndul lui" (*E* 5, Definiția 19). Aceeași propoziție uluitoare este menționată de Goethe într-un frumos pasaj din autobiografie. Dar abstracția solemnă este transformată într-o mărturie emoționantă și palpitantă cu valoare poetică:

> Această dedicație minunată: „cel care îl iubește pe Dumnezeu nu poate năzui ca și Dumnezeu să-l iubească la rîndul lui", cu toate afirmațiile anterioare pe care se bazează, cu toate afirmațiile ulterioare care

> decurg din ea, mi-au umplut în întregime gîndul. A fi în toate altruist, pînă la altruismul cel mai înalt din dragoste și prietenie, fusese cea mai mare dorință a mea, maxima mea, regula mea și, la fel, acea remarcă insolentă care urmează — „dacă eu te iubesc, ce înseamnă aceasta pentru tine?“ — fusese rostită pentru mine drept în inima mea.

Goethe adaugă că stilul abstract și senin al lui Spinoza se potrivește atît de puțin cu sentimentele sale nesupuse, încît a fost cel mai nefericit cercetător al paginilor ce au confirmat această declarație extraordinară. Se poate spune că Goethe i-a făcut cel mai mare serviciu lui Spinoza atacînd articolul din *Dicționarul* lui Bayle, susținînd atacarea superstiției în numele lui Dumnezeu așa cum o făcuse și Spinoza.

Adevăratul filozof Spinoza e înfățișat în lucrările lui Schelling și Hegel. Într-adevăr, sistemul lui Hegel își însușește argumentele majore ale *Eticii* și le transformă. Teoria unei singure substanțe devine teoria Ideii Absolute — singura entitate realizată în și prin atributele naturii, spiritului, artei și istoriei. Teoria ideilor adecvate devine dialectica, față de care cunoașterea este înaintarea de la „enunțarea“ confuză și „abstractă“ a unui concept la o concepție „absolută“ și completă despre lume. Teoria lui *conatus* devine teoria „împlinirii de sine“ prin „obiectivările“ succesive ale spiritului; teoria ordinii politice devine teoria statului ca realizare a libertății și ca „pătrundere a rațiunii în lume“. Sublima „impertinență“ a lui Hegel constă în combinarea acestor concepții ale lui Spinoza cu ideea pe care ele o neagă — ideea sinelui și a punctului de vedere istoric de-

terminat, limitat și parțial asupra lumii, procesul ei de realizare de sine fiind de asemenea actualitatea și înțelesul a tot ceea ce există. Hegel a rezumat transformarea în termeni proprii, expunînd-o în mod ostentativ, dar abținîndu-se de a se intitula autorul ei:

> În ce privește spinozismul, în schimb, trebuie să observăm că spiritul, în judecata prin care el se „constituie" ca „eu" (ca subiectivitate liberă opusă determinării), pășește afară din substanță, iar filozofia, întrucît pentru ea această judecată este determinarea absolută a spiritului, iese afară din spinozism.
>
> (*Enciclopedia științelor filozofice* III, 415)*

Filozofia lui Hegel a fost momentul culminant al romantismului german și totodată anunțarea conștientă de sine a sfîrșitului său. Printr-o curioasă întîmplare, inversiunea pe care a făcut-o Marx la Hegel („așezarea lui Hegel pe picioarele sale") s-a dovedit a fi la fel de favorabilă lui Spinoza, a cărui afirmație că „sufletul este ideea corpului" a fost imediat comparată cu afirmația lui Marx și Engels că „viața determină conștiința, și nu conștiința viața" (*Ideologia germană*). Marxiștii au început prin a găsi în teoria lui Spinoza despre suflet o premoniție a „materialismului dialectic" văzut la Marx, și au interpretat epistemologia lui Spinoza ca o teorie protomarxistă a ideologiei.

Spinoza ar fi respins marxismul, cu pretenția sa falsă de știință, de credință superstițioasă într-o na-

---

* *Filozofia spiritului*, trad. de Constantin Floru, Editura Academiei, București, 1966, p. 207.

tură umană transformată și de susținere a unei noi ordini profetice în care omul ar trăi eliberat de practicile de compromis și de legi. Totuși, nu e „nici o întîmplare“, după cum spun marxiștii, faptul că filozofia lui a găsit o asemenea paralelă directă în gîndirea unui ateu profetic, pentru care năzuințele omului sînt inseparabile de circumstanțele sale materiale, fiind guvernate de legi naturale generale. De asemenea, nu e o întîmplare faptul că Spinoza a fost provocat printr-un atac înverșunat de un alt fals profet al ateismului, Nietzsche, care ura punctul de vedere al lui Spinoza, conform căruia adevărul e separabil de perspectiva noastră asupra lui:

> [Filozofii] se prefac cu toții că și-au descoperit și obținut opiniile prin exercitarea spontană a unei dialectici înghețate, pure și divine — nepăsătoare... în vreme ce este vorba, în fond, de o afirmație arbitrară, de un capriciu, de o „intuiție“, și, cel mai ades, de o aprigă dorință abstractizată și căutată pe care o apără prin pretexte născocite ulterior... [sau iată] acel hocus-pocus al formei matematice cu care Spinoza ajunge să-și cuiraseze și să-și mascheze filozofia — mergînd pînă la „iubirea față de *propria* înțelepciune“, dacă dăm expresiei sensul corect și exact — pentru a intimida de la bun început îndrăzneala agresorului care s-ar încumeta să-și arunce privirea asupra acestei fecioare de necucerit, această Palas Atena: cîtă timiditate, cîtă vulnerabilitate personală ne trădează această mascaradă a unui pustnic bolnav!
>
> (*Dincolo de bine și de rău* I, 5)*

* Trad. de Francisc Grünberg, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 10–11.

Oricare ar fi slăbiciunile sistemului lui Spinoza, sîntem tentați să credem că un filozof care stîrnește atîta dușmănie într-un confrate nu poate să se înșele în întregime, dacă acesta din urmă, înțelegîndu-i argumentarea, este de acord cu multe din cele afirmate de el.

Glosar

Acest glosar servește drept ghid al termenilor principali, mulți dintre ei fiind traduși contradictoriu în diferitele ediții consultate.

affectio: emoție, i.e. „afecțiune“ a unei ființe omenești care este de asemenea *passio* (q.v.).

affectus: „afect“, i.e. condiție a unui lucru determinat prin circumstanțe exterioare. Prin urmare, emoție, cînd ne referim la aspectele mentale. Nu putem stabili cu certitudine dacă Spinoza a considerat *affectio* și *affectus* sinonime.

amor intellectualis Dei: iubire intelectuală a lui Dumnezeu.

attributum: atribut. Termen tehnic explicat în *E* 1, Definiția 4, a cărui utilizare trebuie distinsă de sensul uzual al „atributului“ din logica aristotelică.

causa sui: cauză de sine (v. interpretările din *E* 1, Definiția 1).

civitas: societate civilă, i.e. societate organizată în cadrul unei *respublica* (q.v.), dar distinctă de ea.

cognitio: cogniție (redată de unii traducători prin „cunoaștere“, ceea ce duce la expresii ciudate, precum „falsă cunoaștere“).

conatus: netradus. Unii traducători folosesc cuvintele „năzuință“ sau „străduință“.

corpus: obiect material: literal „corp".

formaliter: „(în mod) formal", i.e. aparținînd esenței reale a unui lucru (v. *obiective*).

idea: idee. Acoperă utilizările moderne de „concept", „propoziție", „gînd", dar include de asemenea orice alt concept de aspect mental.

ideatum: netradus. Întindere care „corespunde" unei idei date. Unii traducători utilizează cuvîntul „obiect", alții cuvîntul „ideal". Ambele [sensuri] sînt înșelătoare (q.v. *obiective*).

imperium: suveranitate. Unii traducători propun „stăpînire" sau „putere".

modus: mod. Termen tehnic explicat în *E* 1, Definiția 5.

motus et quies: mișcare și repaus. Mod infinit exprimat în legile fizicii.

obiective: „(în mod) obiectiv", i.e. aparținînd reprezentării unui lucru în suflet, și opus lui *formaliter*, aparținînd realității sale esențiale.

obiectum: obiectul (unei idei, emoții etc.), i.e. ceea ce e reprezentat în suflet, și opus lui *ideatum*, ce corespunde ideii în realitatea materială.

passio: pasiune, i.e. o stare a sufletului sau a corpului în legătură cu care sîntem „pasivi".

quatenus: în măsura în care. Termen tehnic utilizat pentru a reprezenta bariere de nedepășit ca depășibile (v. cap. 4, secțiunea 4).

respublica: stat, i.e. sistem organizat al *imperium*-ului. Distincția între *civitas* și *respublica* o prefigurează pe cea făcută de Hegel între societate civilă și stat — de unde și traducerea mea.

scientia intuitiva: intuiție. Act mental în care o demonstrație validă este imediat recunoscută și acceptată ca adevărată.

substantia: substanță. Termen tehnic esențial explicat în *E* 1, Definiția 3.

sub specie aeternitatis: sub aspectul eternității („din punctul de vedere al veșniciei“).

sub specie durationis: sub apectul timpului (sau al duratei).

Bibliografie

Ediții în limba română ale lucrărilor lui Spinoza

– „Despre Dumnezeu, natură și om“, trad. A.A. Luca, *Convorbiri filosofice*, București, 1919.

– *Etica demonstrată după metoda geometrică*, trad. S. Katz, Editura Casa școalelor, București, 1929.

– *Texte alese*, trad. colectivă, Editura de stat pentru literatură științifică, București, 1952.

– *Etica*, Editura științifică, studiu introd., trad., note de Al. Posescu, București, 1957.

– *Tratatul teologico-politic*, studiu introd., trad., note de I. Firu, Editura științifică, București, 1960.*

– *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor*, studiu introd., trad., note de Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979.

– *Etica demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, studiu introd., trad., note de Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.*

---

* Citatele au fost preluate din aceste ediții (*n. ed.*).

– *Tratat despre îndreptarea intelectului*, trad., note de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timișoara, 1992.

– *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor*, trad. Al. Posescu, Editura Moldova, Iași, 1994.

Cuprins

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect «maestrul» – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Gînditor singular a cărui viață pare să fi fost doar „prilej" al operei, Benedict de Spinoza (1632–1677) este unul dintre întemeietorii filozofiei moderne. Și-a construit principala lucrare, *Etica*, axiomatic, sintetizînd metoda deductivă a geometriei euclidiene și premisele carteziene.

Roger Scruton oferă o expunere sistematică a concepției lui Spinoza, raportînd-o la preocupările intelectuale ale omului modern: existența lui Dumnezeu, adevăr și cunoaștere, necesitate și libertate, principiile guvernării în acord cu rațiunea și liberul arbitru.

În aceeași colecție au mai apărut:
ARISTOTEL • BUDDHA • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN

ISBN 973-28-0705-9